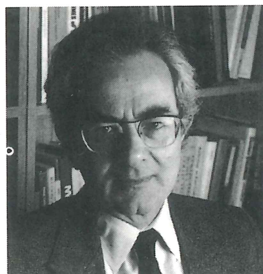


THOMAS NAGEL

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?

Avem cu adevărat liber arbitru? De ce trebuie să fim morali? Care este relația dintre mintea și creierul nostru? Există viață după moarte? Cum trebuie să percepem moartea? Poate avea vreo importanță ceea ce facem din viața noastră? Și contează dacă nu contează?

Acestea sunt întrebări perene pe care ni le punem despre noi înșine. Pe acestea, ca și pe altele asemănătoare, Nagel le pune în discuție într-un mod inteligent, clar și plin de umor, demonstrând că a-ți pune probleme este cea mai bună cale de a învăța filosofie.

Oare ce înseamnă toate acestea? probează că filosofia nu este doar teorie, ci cheia indispensabilă cu ajutorul căreia ne înțelegem viața. Ne provoacă să gândim profund și cu claritate, să punem întrebări, să ne argumentăm ideile și să ridicăm posibile obiecțiuni la acestea pe scurt, să devenim noi înșine filosofi.

Thomas Nagel este profesor de filosofie la Universitatea din New York. Dintre lucrările sale, amintim: *The View from Nowhere, The Possibility of Altruism, Mortal Questions* (trad. rom. *Veșnice întrebări,* ALL, 1996), *The Last Word* (trad. rom. *Ultimul cuvânt,* ALL, 1998).

ISBN 973-571-408-6



9789735714086

www.all.ro

THOMAS NAGEL

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?

ALL

Thomas Nagel

Oare ce înseamnă toate astea?

WHAT DOES IT ALL MEAN?
Thomas Nagel

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?
Thomas Nagel

Traducere: Isabela Ieţcu-Preoteasa

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
NAGEL, THOMAS
Oare ce înseamnă toate astea? / Thomas Nagel; trad. Isabela Ieţcu-Preoteasa. - Ed. a 3-a.- Bucureşti,
BIC ALL, 2004
p. 88; 17,8 cm.
ISBN 973-571-408-6

I. Isabela Ieţcu-Preoteasa (trad.)

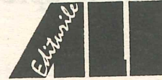
Editura **BIC ALL**:	Bd Timişoara nr. 58, sector 6, cod 76548 – Bucureşti Tel.: 402 26 00 / Fax: 402 26 10
Departamentul distribuţie:	Tel.: 402 26 20 / Fax: 402 26 34
Comenzi la:	comenzi@all.ro
URL:	http://www.all.ro
Redactor:	Constantin Vlad
Coperta:	Stelian Stanciu

THOMAS NAGEL

Oare ce înseamnă toate astea?

O FOARTE SCURTĂ INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

Traducere de Isabela Ieţcu-Preoteasa



Thomas Nagel (n. 1937), unul dintre cei mai influenți filosofi americani, este profesor de filosofie și drept la Universitatea din New York. Are o activitate didactică bogată, fiind invitat în mai multe rânduri la universități consacrate (Harvard, Oxford, Princeton). Principalele sale domenii de interes sunt etica teoretică, filosofia politică și filosofia dreptului. Dintre lucrările sale, amintim: *The View from Nowhere* (1986), *The Possibility of Altruism, Mortal Questions* (trad. rom. *Veșnice întrebări*, ALL 2002, ed a II-a), *Equality and Partiality* (1991), *Other Minds: Critical Essays* (1995), *The Last Word* (1997, trad. rom. *Ultimul cuvânt*, ALL, 1998) și *The Myth of Ownership: Taxes and Justice* (2002, în colaborare cu Liam Murphy). Scrierile sale au fost traduse în mai multe limbi de circulație internațională - franceză, germană, spaniolă, italiană - bucurându-se de o largă apreciere.

CUPRINS

1

Introducere

Această carte reprezintă o scurtă introducere în filosofie destinată tuturor acelora care n-au nici cea mai mică idee despre acest subiect. Filosofia se studiază de obicei de-abia în facultate și presupun că majoritatea cititorilor au ajuns la vârsta studenției sau poate că au și depășit-o. Dar asta n-are nimic de-a face cu natura subiectului nostru și aș fi cât se poate de fericit dacă această carte ar prezenta interes și pentru niște liceeni inteligenți, amatori de idei abstracte și argumente teoretice – dacă s-ar întâmpla să-i pice vreunuia din ei în mână.

Capacitățile noastre analitice ating în general un înalt grad de dezvoltare înainte ca noi să fi ajuns să cunoaștem mare lucru despre lume. Astfel, în jurul vârstei de paisprezece ani, mulți oameni încep să reflecteze pe cont propriu asupra unor probleme filosofice – să se întrebe, de pildă, ce există cu adevărat, dacă putem ajunge să cunoaștem ceva, dacă până la urmă putem spune ce e binele sau răul, dacă viața are vreun sens, dacă moartea reprezintă sau nu sfârșitul. Despre aceste probleme se tot scrie de mii de ani, dar materia primă pentru filosofie provine direct din lume și din relația noastră cu ea, nu din scrierile trecutului. De aceea, aceste întrebări revin fără încetare în mințile unor oameni care n-au citit niciodată vreun rând despre ele.

Cartea de față reprezintă o introducere directă în problematica a nouă teme filosofice, care pot fi înțelese în sine, fără referire la istoria gândirii. Nu intenționez să iau în discuție marile opere filosofice ale trecutului, nici contextul cultural al apariției lor. Esența filosofiei rezidă în anumite întrebări care nedumeresc în mod firesc mintea cugetătoare a omului și cea mai bună cale de a începe să studiezi filosofia este să reflectezi asupra lor în mod nemijlocit. Făcând asta, vei fi mai în măsură să apreciezi munca celor care au încercat, și ei, să rezolve aceleași probleme.

Filosofia se deosebește și de științele experimentale, și de matematică. Spre deosebire de științele experimentale, ea nu se bazează pe experimente sau pe observație, ci doar pe gândire. Și, spre deosebire de matematică, ea nu folosește metode formale de verificare. Filosofia se face doar punând întrebări, construind raționamente, încercând ipoteze și concepând argumente posibile împotriva lor și întrebându-ne asupra modului cum funcționează de fapt conceptele noastre.

Principala preocupare a filosofiei este de a pune în chestiune și de a încerca să înțeleagă o serie de noțiuni cât se poate de comune pe care le folosim cu toții zi de zi fără a ne gândi prea mult la ele. Istoricul se va întreba ce s-a petrecut la un anumit moment dat, cândva, în trecut. Filosoful, însă, se va întreba: „Ce este timpul?". Matematicianul va cerceta relațiile dintre numere, dar filosoful se va întreba: „Ce e numărul?". Fizicianul va dori să afle din ce sunt alcătuiți atomii sau cum se explică gravitația. Filosoful, însă, se va întreba cum putem ști dacă mai există ceva în afara propriilor noastre minți. Psihologul va investiga modul în care copiii învață o limbă. Filosoful, însă, va întreba: „Ce face ca un cuvânt să însemne ceva?" Oricine se poate întreba dacă e bine sau rău să te strecori

într-o sală de cinematograf fără bilet. Filosoful se va întreba: „Ce face ca o faptă să fie rea sau bună?".

Nu ne-am putea descurca în viață dacă n-am considera concepte ca cele de timp, număr, cunoaștere, limbă, bine și rău ca fiind, în general, de la sine înțelese. În filosofie, însă, investigăm tocmai aceste lucruri. Scopul este acela de a împinge puțin mai departe granițele înțelegerii lumii și a propriei noastre ființe. Evident, nu e ușor. Cu cât sunt mai fundamentale ideile pe care încerci să le investighezi, cu atât vor fi mai sărace uneltele cu care va trebui să lucrezi. Nu prea ai ce să consideri drept dat sau de la sine înțeles. Prin urmare, filosofia este o activitate oarecum năucitoare și puține din concluziile ei rezistă contestărilor un timp mai îndelungat.

Întrucât sunt de părere că cel mai bun mod de a învăța filosofie este de a reflecta asupra unor chestiuni precise, nu voi mai insista asupra naturii ei generale. Cele nouă probleme pe care le vom lua în considerare sunt următoarele:

Cunoașterea lumii care există în afara minților noastre.
Cunoașterea altor minți decât mintea proprie.
Raportul dintre minte și creier.
Cum e posibil limbajul.
Dacă alegerea noastră e liberă sau nu.
Care este baza moralei.
Care inegalități anume sunt nedrepte.
Ce este moartea.
Care este sensul vieții.

Cele de mai sus reprezintă doar o selecție – există și multe, multe altele.

Afirmațiile mele vor reflecta propriul meu punct de vedere și nu vor reprezenta în mod necesar concepțiile majorității filosofilor. Probabil că oricum nu există o anumită concepție a majorității filosofilor asupra acestor pro-

bleme: filosofii se contrazic între ei și fiecare întrebare filosofică are fațete multiple. Părerea mea personală este că cele mai multe din aceste probleme nu au fost rezolvate încă și că e foarte posibil ca unele dintre ele nici să nu-și afle vreodată rezolvarea. Dar scopul meu aici nu e de a oferi răspunsuri – nici măcar răspunsuri pe care eu însumi le consider corecte – ci de a vă familiariza cu aceste probleme într-un mod preliminar, în așa fel încât să vă puteți apoi bate capul singuri cu ele. Înainte de a încerca să înțelegi o mulțime de teorii filosofice, este mai bine să te lași pradă nedumeririi în fața întrebărilor filosofice la care aceste teorii încearcă să găsească un răspuns. Și cel mai bun mod de a face acest lucru este de a examina câteva soluții posibile și de a vedea de ce nu merg. Voi încerca să las aceste probleme deschise, dar chiar și atunci când voi spune care e părerea mea, nu trebuie să mă credeți dacă nu vi se pare că sunt convingător.

Există nenumărate texte introductive excelente, care includ selecțiuni din operele clasicilor filosofiei, cât și din lucrări mai recente. Această cărțulie nu dorește să se substituie unei abordări de acest tip, dar sper că va oferi totuși o perspectivă introductivă cât se poate de limpede și de directă asupra subiectelor abordate. Dacă, după ce ați citit-o, vă veți decide să reveniți asupra lor și să le aprofundați, vă veți da seama câte ar mai fi încă de spus față de câte am putut spune aici.

2

Cum putem cunoaște ceva?

Dacă te gândești puțin, interiorul propriei tale minți e singurul lucru de care poți fi sigur.

Toate opiniile tale – fie ele despre soare, lună sau stele, despre casa și cartierul în care locuiești, despre istorie, știință, despre ceilalți oameni, chiar despre existența propriului tău corp – se bazează pe experiențele și gândurile tale, pe sentimentele și impresiile tale senzoriale. Numai pe ele te poți baza în mod direct, fie că vezi cartea pe care o ții în mână sau simți podeaua sub picioare, fie că îți aduci aminte că George Washington a fost primul președinte al Statelor Unite sau că formula apei e H_2O. Orice altceva se află mai departe de tine decât gândurile și experiențele tale lăuntrice și îți parvine numai prin intermediul lor.

În mod obișnuit, nu ai nici un dubiu în legătură cu existența podelei de sub picioare, a copacului de la fereastră sau a propriei danturi. De fapt nici nu te gândești îndeobște la stările mentale prin care devii conștient de aceste lucruri: pari conștient de ele în mod direct. Dar cum poți ști dacă ele există cu adevărat?

Dacă încerci să argumentezi că trebuie să existe o lume fizică exterioară pentru că nu ai vedea clădiri, oameni sau stele dacă nu ar exista acolo niște obiecte care să reflecte sau să emită lumina care ajunge la ochii tăi și îți provoacă experiențele vizuale, răspunsul se impune de la sine: Cum poți ști *asta*? Nu e decât o simplă aserțiune

bleme: filosofii se contrazic între ei și fiecare întrebare filosofică are fațete multiple. Părerea mea personală este că cele mai multe din aceste probleme nu au fost rezolvate încă și că e foarte posibil ca unele dintre ele nici să nu-și afle vreodată rezolvarea. Dar scopul meu aici nu e de a oferi răspunsuri – nici măcar răspunsuri pe care eu însumi le consider corecte – ci de a vă familiariza cu aceste probleme într-un mod preliminar, în așa fel încât să vă puteți apoi bate capul singuri cu ele. Înainte de a încerca să înțelegi o mulțime de teorii filosofice, este mai bine să te lași pradă nedumeririi în fața întrebărilor filosofice la care aceste teorii încearcă să găsească un răspuns. Și cel mai bun mod de a face acest lucru este de a examina câteva soluții posibile și de a vedea de ce nu merg. Voi încerca să las aceste probleme deschise, dar chiar și atunci când voi spune care e părerea mea, nu trebuie să mă credeți dacă nu vi se pare că sunt convingător.

Există nenumărate texte introductive excelente, care includ selecțiuni din operele clasicilor filosofiei, cât și din lucrări mai recente. Această cărțulie nu dorește să se substituie unei abordări de acest tip, dar sper că va oferi totuși o perspectivă introductivă cât se poate de limpede și de directă asupra subiectelor abordate. Dacă, după ce ați citit-o, vă veți decide să reveniți asupra lor și să le aprofundați, vă veți da seama câte ar mai fi încă de spus față de câte am putut spune aici.

2

Cum putem cunoaște ceva?

Dacă te gândești puțin, interiorul propriei tale minți e singurul lucru de care poți fi sigur.

Toate opiniile tale – fie ele despre soare, lună sau stele, despre casa și cartierul în care locuiești, despre istorie, știință, despre ceilalți oameni, chiar despre existența propriului tău corp – se bazează pe experiențele și gândurile tale, pe sentimentele și impresiile tale senzoriale. Numai pe ele te poți baza în mod direct, fie că vezi cartea pe care o ții în mână sau simți podeaua sub picioare, fie că îți aduci aminte că George Washington a fost primul președinte al Statelor Unite sau că formula apei e H_2O. Orice altceva se află mai departe de tine decât gândurile și experiențele tale lăuntrice și îți parvine numai prin intermediul lor.

În mod obișnuit, nu ai nici un dubiu în legătură cu existența podelei de sub picioare, a copacului de la fereastră sau a propriei danturi. De fapt nici nu te gândești îndeobște la stările mentale prin care devii conștient de aceste lucruri: pari conștient de ele în mod direct. Dar cum poți ști dacă ele există cu adevărat?

Dacă încerci să argumentezi că trebuie să existe o lume fizică exterioară pentru că nu ai vedea clădiri, oameni sau stele dacă nu ar exista acolo niște obiecte care să reflecte sau să emită lumina care ajunge la ochii tăi și îți provoacă experiențele vizuale, răspunsul se impune de la sine: Cum poți ști *asta*? Nu e decât o simplă aserțiune

ca oricare alta despre lumea exterioară și despre relația ta cu ea și, ca atare, se bazează pe dovezile pe care ți le oferă simțurile tale. *Dar nu te poți bizui pe acest tip anume de dovezi despre modul în care sunt produse experiențele vizuale decât dacă poți deja să te bizui în general pe conținuturile tale mentale pentru a-ți da informații despre lumea exterioară. Și tocmai aceasta face obiectul contestărilor.* Dacă încerci să dovedești pe baza unor impresii că impresiile tale sunt vrednice de încredere, argumentul e circular și nu vei ajunge nicăieri.

Ți-ar apărea oare în mod diferit lucrurile dacă, de fapt, toate acestea ar exista *numai* în mintea ta – dacă tot ce consideri a fi lumea exterioară reală ar fi doar un vis nesfârșit sau o halucinație, din care nu te vei deștepta niciodată? Dacă ar fi așa, atunci bineînțeles *nu te-ai putea* deștepta, așa cum te poți deștepta dintr-un vis, pentru că ar însemna că nu ar exista nici o lume „reală" la care să te deștepți. Așadar, n-ar fi tocmai ca un vis sau ca o halucinație obișnuită. Conform ideii pe care o avem îndeobște despre vise, ele se petrec în mintea unor oameni care de fapt dorm într-un pat real, într-o casă reală, chiar dacă în vis aleargă pe străzile din Kansas City urmăriți de o mașină ucigașă de tuns iarba. Mai presupunem și că visele normale depind de ceea ce se petrece în timpul somnului în creierul celui care visează.

Dar nu s-ar putea oare ca toate experiențele tale să fie asemenea unui vis uriaș în afara căruia să *nu* existe *nici o* lume exterioară? Cum poți ști că lucrurile nu stau chiar așa? Dacă întreaga ta experiență ar fi un vis în afara căruia n-ar exista *nimic,* atunci orice dovadă pe care ai încerca să o folosești spre a-ți demonstra că există o lume exterioară ar face doar parte din vis. Dacă ai bate în masă sau dacă te-ai ciupi, ai auzi bătaia și ai simți ciupitura, dar asta n-ar fi decât încă un lucru care s-ar petrece în

mintea ta, ca toate celelalte. E în zadar: atunci când vrei să afli dacă ceea ce e înlăuntrul minții tale îți dă vreun indiciu în legătură cu ce e în afara ei, nu te poți bizui pe modul în care îți *apar* lucrurile – din interiorul minții tale – pentru a afla răspunsul.

Dar pe ce altceva te mai poți bizui? Toate dovezile, despre orice ar fi ele, îți parvin în mod necesar prin intermediul minții – fie sub forma percepției, a mărturiei cărților și a altor oameni sau a memoriei – și ar fi cât se poate de compatibil cu restul cunoștințelor tale să crezi că nu există *absolut nimic* altceva decât interiorul propriei tale minți.

Este chiar posibil să nu ai nici corp, nici creier – întrucât convingerile tale în această privință își au originea exclusiv în dovezile furnizate de simțuri. Nu ți-ai văzut niciodată creierul – presupui doar că toată lumea posedă unul – dar chiar dacă l-ai fi văzut, sau ai crede că l-ai văzut, asta n-ar fi decât o experiență vizuală ca oricare alta. Poate că nu exiști decât *tu,* subiectul experienței, și poate că nu există nici o lume fizică – nici stele, nici pământ, nici ființe omenești. Poate că nici măcar spațiul nu există.

Concluzia cea mai radicală la care ai putea ajunge ar fi aceea că mintea ta *este,* pur și simplu, singurul lucru care există. Acest punct de vedere poartă numele de solipsism. Este un punct de vedere foarte stingher și nu l-au împărtășit prea mulți oameni. După cum puteți deduce din această remarcă, e o concepție pe care nu o împărtășesc nici eu. Dacă aș fi solipsist, n-aș scrie probabil cartea asta, întrucât n-aș crede că ar mai exista cineva care să o citească. Pe de altă parte, poate că aș scrie-o, să-mi fac viața interioară mai interesantă, prin includerea impresiei că ea ar fi publicată, că unii indivizi ar citi-o și mi-ar comunica reacțiile lor și așa mai departe. Cu puțin noroc, s-ar putea chiar să am și impresia că mi se plătesc drepturi de autor.

Poate că tu ești solipsist: în acest caz, vei considera cartea un produs al propriei tale minți, care prinde viață ca urmare a experienței tale, pe măsură ce o citești. Evident, nimic din ce pot spune eu nu te poate convinge că eu exist cu adevărat sau că această carte ca obiect fizic există.

Pe de altă parte, concluzia că numai tu exiști nu se justifică pe de-a-ntregul în raport cu dovezile disponibile. Nu poți *ști*, pe baza a ceea ce se petrece în mintea ta, că nu există lumea exterioară. Poate că o concluzie mai modestă e cea corectă, anume că nu poți cunoaște nimic dincolo de impresiile și experiențele tale. Lumea exterioară poate să existe sau nu, iar dacă există, poate să fie sau să nu fie complet diferită de cum îți apare ție – n-ai cum să-ți dai seama. Acest punct de vedere se numește scepticism în legătură cu lumea exterioară.

Este posibilă și o formă mai radicală de scepticism. Argumente similare par să demonstreze că nu poți cunoaște nimic, nici măcar despre propriul tău trecut și propriile tale experiențe anterioare, întrucât nu ai la dispoziție decât conținuturile tale mentale prezente, care includ și impresiile amintirilor tale. Dacă nu poți fi sigur că lumea dinafara minții tale există *acum*, cum ai putea fi sigur că tu însuți ai existat *înainte* de momentul prezent? Cum poți ști dacă nu ai apărut pur și simplu pe lume acum câteva minute, gata înzestrat cu toate amintirile tale prezente? Singura dovadă cum că nu se poate să fi apărut acum câteva minute depinde de anumite convingeri despre modul în care iau naștere oamenii și amintirile lor, care la rândul lor se bazează pe convingeri despre ceea ce s-a întâmplat în trecut. Dar a te bizui pe acele convingeri pentru a dovedi că ai existat în trecut ar însemna din nou să raționezi în cerc. Ar însemna să presupui realitatea trecutului pentru a demonstra realitatea trecutului.

Te afli, se pare, în impasul de a nu putea fi sigur de nimic cu excepția conținuturilor tale mentale prezente. Și se pare

că orice argument ai încerca să folosești spre a ieși din acest impas e sortit eșecului deoarece el va trebui să presupună ceea ce tocmai încerci să demonstrezi – existența lumii exterioare dinafara minții tale.

Să presupunem, de exemplu, că ai susține că trebuie să existe o lume exterioară, pentru că e greu de crezut că ai putea avea toate aceste experiențe fără să existe o explicație *oarecare* în funcție de cauze externe. Scepticul poate răspunde în două feluri. În primul rând, chiar dacă există cauze externe, cum poți ști din conținuturile experienței tale cum sunt acele cauze? Nu le-ai observat niciodată în mod direct. În al doilea rând, pe ce se bazează ideea ta că orice lucru trebuie să aibă o explicație? Este adevărat că în concepția ta normală, nefilosofică, despre lume, procese ca acelea care au loc în mintea ta sunt cauzate, cel puțin în parte, de alte lucruri dinafara lor. Dar nu ai voie să presupui că așa stau lucrurile într-adevăr decât dacă încerci să înțelegi cum de poți cunoaște ceva, *orice*, despre lumea dinafara minții tale. Și nu poți în nici un fel dovedi un astfel de principiu doar examinând ceea ce se află *înlăuntrul* minții tale. Oricât de plauzibil ți-ar părea ție acest principiu, ce motiv ai să crezi că se aplică și lumii?

Știința nu ne este nici ea de mare ajutor, deși la prima vedere am putea să ne adresăm ei cu cea mai mare încredere. În gândirea științifică obișnuită, ne bazăm pe principii explicative generale pentru a trece de la modul în care ne apare lumea la o concepție diferită, despre cum este ea de fapt. Încercăm să explicăm aparențele în termenii unei teorii care descrie realitatea din spatele acestora, o realitate pe care nu o putem observa direct. Astfel, fizica și chimia conchid că tot ce vedem în jurul nostru se compune din atomi invizibil de mici. Am putea argumenta, oare, că și credința generală în existența lumii exterioare are același tip de suport științific ca și credința în existența atomilor?

Scepticul va răspunde că procesul elaborării raționamentului științific ridică aceeași problemă de ordin sceptic la care ne-am mai referit și până acum: știința este la fel de vulnerabilă ca și percepția. Cum putem ști dacă lumea exterioară minții corespunde concepției noastre despre ceea ce ar constitui o explicație teoretică satisfăcătoare a observațiilor pe care le facem? Dacă nu putem stabili credibilitatea impresiilor noastre senzoriale în raport cu lumea externă, nu avem nici vreun motiv să ne închipuim că putem avea încredere în teoriile noastre științifice.

Mai există încă un răspuns, cu totul diferit, la această problemă. S-ar putea argumenta că un scepticism radical de felul celui despre care am vorbit nu are sens, deoarece ideea unei realități externe pe care *nimeni* n-ar putea-o descoperi vreodată este lipsită de sens.

Argumentul este că visul, de pildă, trebuie să fie ceva din care te *poți* trezi pentru a descoperi că dormeai; halucinația trebuie să fie legată de un lucru pe care cei din jur (sau tu, mai târziu) îl *pot* percepe ca nefiind real. Impresiile și aparențele care nu corespund realității trebuie puse în contrast cu cele care *corespund* realității, altminteri contrastul dintre aparență și realitate nu mai are nici un sens. Conform acestui punct de vedere, ipoteza unui vis din care nu te poți trezi niciodată nici nu reprezintă ideea de vis: este ideea de *realitate* – de lume reală în care trăiești. Concepția noastră despre ceea ce există nu este altceva decât concepția noastră despre ceea ce putem observa. (Acest punct de vedere este uneori denumit verificaționism). Uneori, observațiile noastre sunt eronate, dar asta înseamnă că pot fi corectate prin alte observații – ca atunci când te trezești din vis sau descoperi că ceea ce credeai că e un șarpe nu era decât o umbră în iarbă. Dar în absența posibilității unei concepții corecte asupra lucrurilor (fie a ta, fie a altcuiva), gândul că impresiile tale despre lume sunt false este lipsit de sens.

Dacă așa stau lucrurile, atunci scepticul se înșală dacă își închipuie că se poate concepe că unicul lucru care există ar fi mintea lui proprie. Se înșală deoarece n-ar putea fi adevărat că lumea externă nu există de fapt, decât dacă cineva ar putea *observa* că ea nu există. Și ceea ce încearcă să-și imagineze scepticul e tocmai că *nu există* nimeni care să observe acest lucru și nici nimic altceva – firește, afară de scepticul însuși, iar tot ce poate observa el este interiorul propriei sale minți. Deci solipsismul e lipsit de sens. El încearcă să scadă lumea exterioară din totalitatea impresiilor mele, dar nu reușește pentru că, dacă lumea exterioară este astfel înlăturată, ele încetează a mai fi simple impresii, devenind în schimb percepții ale realității.

Este cât de cât valabil acest argument împotriva scepticismului și solipsismului? Doar dacă realitatea poate fi definită ca ceea ce putem observa. Dar suntem oare într-adevăr incapabili să înțelegem ideea unei lumi reale sau a unei stări de lucruri care nu pot fi observate de nici un om sau de vreo altă ființă?

Scepticul va susține că, dacă există o lume exterioară, lucrurile din această lume sunt observabile pentru că există și nu invers, că existența nu e același lucru cu capacitatea de a fi observat. Și, deși ajungem la ideile de vis și halucinație plecând de la situațiile în care credem că *putem* observa contrastul dintre experiențele noastre și realitate, cu siguranță se pare că aceeași idee poate fi extinsă la situațiile în care realitatea nu e observabilă.

Dacă e așa, pare să rezulte că nu e lipsit de sens să gândești că lumea ar putea fi alcătuită doar din interiorul minții tale, deși nici tu, nici nimeni altcineva n-ar putea să afle dacă așa ar sta lucrurile cu adevărat. Și dacă nu e lipsit de sens, ci reprezintă o posibilitate pe care trebuie s-o iei în considerare, se pare că n-ai cum să-i dovedești falsitatea fără să te învârți într-un cerc vicios. Așa că s-ar

putea să fii într-adevăr prizonierul propriei tale minți. Asta poartă uneori numele de impas egocentric.

Și totuși, toate acestea fiind zise, trebuie să recunosc că este practic imposibil să crezi în mod serios că toate lucrurile din lumea care te înconjoară ar putea, de fapt, să nu existe. Acceptarea lumii exterioare ni se impune cu tărie, în mod instinctiv: nu ne putem descotorosi pur și simplu de ea cu argumente filosofice. Nu numai că ne comportăm *ca și cum* ceilalți oameni și celelalte lucruri există: *suntem convinși* că există, chiar după ce am trecut în revistă argumentele care par să indice că nu avem nici un temei pentru a crede acest lucru. (Putem avea temeiuri, în cadrul întregului sistem de convingeri despre lume, pentru convingeri mai particulare, în legătură cu existența unor lucruri particulare: ca, de exemplu, a unui șoarece în cutia de pâine. Dar asta e altceva. Existența lumii exterioare e considerată în acest caz drept înțeleasă de la sine).

Dacă această credință în existența lumii dinafara minților noastre ne apare atât de firească, poate că nu are nevoie de nici un temei. Poate că putem să-i dăm pace și să sperăm că avem dreptate. Și, de fapt, asta și fac mai toți oamenii după ce au renunțat să mai încerce să o demonstreze: chiar dacă nu pot oferi argumente împotriva scepticismului, nici să-l accepte nu pot. Dar asta înseamnă că noi ne menținem majoritatea convingerilor noastre comune despre lume în ciuda faptului că (a) s-ar putea ca ele să fie complet false, și (b) nu avem nici o bază pentru a exclude această posibilitate.

Ne rămân deci trei întrebări:

1. Există și are sens posibilitatea ca interiorul minții tale să fie singurul lucru care există sau – în ipoteza că lumea dinafara minții tale există – ca ea să fie total diferită de cum îți închipui tu că este?

2. Dacă aceste lucruri sunt posibile, ai vreo modalitate de a-ți dovedi că ele nu sunt, de fapt, adevărate?

3. Dacă nu poți dovedi că există ceva în afara minții tale, este just să continui să crezi în existența lumii exterioare în ciuda acestui fapt?

3

Problema existenței altor minți

Există o formă aparte de scepticism care continuă să pună probleme chiar dacă admiți că mintea ta nu e unicul lucru care există – că lumea fizică pe care ți se pare că o vezi și o simți în jurul tău, corpul tău inclusiv, există cu adevărat. E vorba despre scepticismul în legătură cu natura sau chiar cu existența altor minți și experiențe decât cele proprii.

Cât de mult cunoști, de fapt, despre ceea ce se petrece în mintea altcuiva? Este clar că nu observi decât corpurile celorlalte ființe, inclusiv ale celorlalți oameni. Urmărești ce fac ele, asculți ce spun și ce alte sunete produc și vezi cum reacționează ele la mediul în care se află – față de ce lucruri manifestă atracție sau respingere, ce mănâncă și așa mai departe. Poți și să spinteci alte ființe și să observi părțile lor lăuntrice fizice și, poate, să compari anatomia lor cu a ta.

Dar nimic din toate acestea nu te va pune în contact direct cu experiențele, gândurile și simțămintele lor. Singurele experiențe pe care le poți într-adevăr avea sunt propriile tale experiențe: orice convingeri ai avea despre viața mentală a altor ființe, le-ai dobândit pe baza observării alcătuirii și comportamentului lor fizic.

Ca să luăm un exemplu simplu, cum poți ști dacă, atunci când mănânci înghețată de ciocolată împreună cu un prieten, ea are același gust pentru el ca și pentru tine? Poți încerca să

guști din înghețata lui dar, dacă are același gust ca și a ta, nu înseamnă decât că are același gust *pentru tine*: experiența ta nu e cea a gustului ei *pentru el.* Se pare că nu poți nicidecum compara cele două experiențe în mod direct.

Ei bine, ai putea spune că, întrucât amândoi sunteți ființe umane și puteți amândoi face deosebire între un gust anume al înghețatei și altul – de exemplu puteți amândoi să deosebiți cu ochii închiși înghețata de vanilie de cea de ciocolată – este probabil că experiențele voastre gustative sunt similare. Dar cum poți ști *asta*? Singura conexiune pe care ai observat-o vreodată între un anumit sortiment de înghețată și un anumit gust era bazată pe experiența ta; deci ce motiv ai să crezi că asemenea corelații sunt valabile și pentru alte ființe umane? De ce n-ar fi la fel de compatibil cu toate dovezile disponibile ca ciocolata să aibă pentru el gustul pe care îl are vanilia pentru tine și invers?

Aceeași întrebare ar putea fi pusă și în legătură cu alte tipuri de experiențe. Cum poți ști dacă lucrurile roșii nu îi apar prietenului tău așa cum îți apar ție lucrurile galbene? Bineînțeles, dacă îl vei întreba cum arată o mașină de pompieri, îți va spune că e roșie ca sângele și nu galbenă ca păpădia; dar asta e numai pentru că el, ca și tine, folosește cuvântul „roșu" pentru a desemna culoarea pe care o au pentru el sângele și mașinile de pompieri, *oricare* ar fi ea. Poate că acea culoare e ceea ce numești tu galben, sau ceea ce numești albastru, sau poate e o experiență cromatică pe care tu n-ai avut-o niciodată și nu ți-o poți nici măcar închipui.

Pentru a putea nega că așa stau lucrurile, trebuie să faci apel la prezumția că experiențele gustative și cromatice se corelează uniform cu anumite stimulări fizice ale organelor de simț, indiferent cine este subiectul acestor

3

Problema existenței altor minți

Există o formă aparte de scepticism care continuă să pună probleme chiar dacă admiți că mintea ta nu e unicul lucru care există – că lumea fizică pe care ți se pare că o vezi și o simți în jurul tău, corpul tău inclusiv, există cu adevărat. E vorba despre scepticismul în legătură cu natura sau chiar cu existența altor minți și experiențe decât cele proprii.

Cât de mult cunoști, de fapt, despre ceea ce se petrece în mintea altcuiva? Este clar că nu observi decât corpurile celorlalte ființe, inclusiv ale celorlalți oameni. Urmărești ce fac ele, asculți ce spun și ce alte sunete produc și vezi cum reacționează ele la mediul în care se află – față de ce lucruri manifestă atracție sau respingere, ce mănâncă și așa mai departe. Poți și să spinteci alte ființe și să observi părțile lor lăuntrice fizice și, poate, să compari anatomia lor cu a ta.

Dar nimic din toate acestea nu te va pune în contact direct cu experiențele, gândurile și simțămintele lor. Singurele experiențe pe care le poți într-adevăr avea sunt propriile tale experiențe: orice convingeri ai avea despre viața mentală a altor ființe, le-ai dobândit pe baza observării alcătuirii și comportamentului lor fizic.

Ca să luăm un exemplu simplu, cum poți ști dacă, atunci când mănânci înghețată de ciocolată împreună cu un prieten, ea are același gust pentru el ca și pentru tine? Poți încerca să

guști din înghețata lui dar, dacă are același gust ca și a ta, nu înseamnă decât că are același gust *pentru tine*: experiența ta nu e cea a gustului ei *pentru el*. Se pare că nu poți nicidecum compara cele două experiențe în mod direct.

Ei bine, ai putea spune că, întrucât amândoi sunteți ființe umane și puteți amândoi face deosebire între un gust anume al înghețatei și altul – de exemplu puteți amândoi să deosebiți cu ochii închiși înghețata de vanilie de cea de ciocolată – este probabil că experiențele voastre gustative sunt similare. Dar cum poți ști *asta*? Singura conexiune pe care ai observat-o vreodată între un anumit sortiment de înghețată și un anumit gust era bazată pe experiența ta; deci ce motiv ai să crezi că asemenea corelații sunt valabile și pentru alte ființe umane? De ce n-ar fi la fel de compatibil cu toate dovezile disponibile ca ciocolata să aibă pentru el gustul pe care îl are vanilia pentru tine și invers?

Aceeași întrebare ar putea fi pusă și în legătură cu alte tipuri de experiențe. Cum poți ști dacă lucrurile roșii nu îi apar prietenului tău așa cum îți apar ție lucrurile galbene? Bineînțeles, dacă îl vei întreba cum arată o mașină de pompieri, îți va spune că e roșie ca sângele și nu galbenă ca păpădia; dar asta e numai pentru că el, ca și tine, folosește cuvântul „roșu" pentru a desemna culoarea pe care o au pentru el sângele și mașinile de pompieri, *oricare* ar fi ea. Poate că acea culoare e ceea ce numești tu galben, sau ceea ce numești albastru, sau poate e o experiență cromatică pe care tu n-ai avut-o niciodată și nu ți-o poți nici măcar închipui.

Pentru a putea nega că așa stau lucrurile, trebuie să faci apel la prezumția că experiențele gustative și cromatice se corelează uniform cu anumite stimulări fizice ale organelor de simț, indiferent cine este subiectul acestor

experiențe. Scepticul însă ar spune că această prezumție nu se bazează pe nici un fel de dovezi și că, datorită naturii ei, nici *nu ai putea* avea nici un fel de dovezi. Nu poți observa corelația decât în ceea ce te privește.

Confruntat cu acest argument, ai putea admite mai întâi că există aici un anumit grad de incertitudine. Corelația dintre stimul și experiență poate să nu fie exact aceeași de la o persoană la alta: pot exista între doi oameni anumite mici deosebiri în ce privește experiențele lor gustative sau cromatice în legătură cu același fel de înghețată. De fapt, oamenii deosebindu-se din punct de vedere fizic unul de altul, nici n-ar fi de mirare. Dar, ai putea spune, această diferență între experiențe n-ar putea fi prea radicală, căci altfel ne-am putea da seama de ea. De pildă, înghețata de ciocolată n-ar putea avea pentru prietenul tău gustul pe care îl are o lămâie pentru tine, căci atunci lui i s-ar face gura pungă în timp ce ar mânca-o.

De remarcat însă că această aserțiune presupune o altă corelație valabilă de la o persoană la alta: o corelație între experiența interioară și anumite tipuri de reacții observabile. Și din nou se ridică aceeași problemă. Ai observat conexiunea existentă între schimonosirea feței și gustul pe care îl numești acru doar în ceea ce te privește pe tine: cum poți ști dacă ea există și în cazul altor oameni? Poate că ceea ce îi face gura pungă prietenului tău e o experiență ca aceea pe care o ai tu atunci când mănânci fulgi de ovăz.

Dacă vom continua să punem astfel de întrebări cu suficientă asiduitate, vom trece de la un scepticism moderat și inofensiv în legătură cu posibilitatea ca înghețata de ciocolată să aibă exact același gust pentru tine ca și pentru prietenul tău, la un scepticism mult mai radical în legătură cu existența *vreunei asemănări oarecare* între experiențele tale și ale lui. Cum poți ști dacă, atunci când

pune ceva în gură, el are cel puțin o experiență de felul celei pe care tu ai numi-o *gust*? La fel de bine ar putea fi ceva ce tu ai numi sunet – sau poate că nu se aseamănă cu nici o experiență pe care ai avut-o vreodată sau pe care ai putea să ți-o imaginezi.

Dacă mergem înainte pe acest drum, vom ajunge în final la cel mai radical scepticism posibil în legătură cu celelalte minți. Cum poți ști măcar că prietenul tău e conștient? Cum poți ști că mai există *și alte minți* în afară de a ta?

Singurul exemplu pe care l-ai observat vreodată în mod direct al existenței unei corelații între minte, comportament, anatomie și împrejurări fizice ești tu însuți. Chiar dacă ceilalți oameni și animale nu ar avea absolut nici un fel de experiențe, nici un fel de viață mentală interioară, ci ar fi doar niște complicate mașini biologice, pentru tine ar arăta exact la fel. Deci cum poți ști dacă nu cumva chiar asta și sunt? Cum poți ști dacă ființele din jurul tău nu sunt toate roboți inconștienți? N-ai aruncat niciodată vreo privire înlăuntrul minților lor – nici n-ai putea – iar comportamentul lor fizic ar putea fi în întregime produs de cauze pur fizice. Poate că rudele tale, vecinii, pisica și câinele n-au *nici un fel de experiențe interioare*. Iar dacă n-au, nici nu ai cum să afli vreodată.

Nu poți apela nici măcar la dovezile pe care ți le oferă comportamentul acestor ființe, incluzând aici și ceea ce ar spune ele, pentru că asta ar presupune că, în cazul lor, comportamentul exterior este legat de experiența interioară ca în cazul tău – și asta este exact ceea ce nu știi.

Gândul că ar putea fi posibil ca nici unul dintre oamenii din jurul tău să nu fie conștient îți provoacă un sentiment de neliniște. Pe de o parte, posibilitatea nu e de neconceput și nici un fel de dovezi nu o pot elimina în mod decisiv. Pe de altă parte, îți vine greu să crezi că așa ceva ar fi *cu*

adevărat posibil: convingerea ta că în aceste corpuri se află minți, că ochii aceia văd, că urechile acelea aud etc. este instinctivă. Dar, dacă forța ei e dată de instinct, este ea cu adevărat cunoaștere? O dată admisă *posibilitatea* ca, de fapt, credința în existența altor minți să fie greșită, nu ai oare nevoie de o motivație mai solidă pentru a persevera în această convingere?

Există încă o latură a acestei chestiuni, care plasează discuția pe un făgaș complet diferit.

Credem în mod obișnuit că celelalte ființe umane sunt conștiente și aproape oricine crede că mamiferele și păsările sunt și ele conștiente. Dar opiniile diferă când e vorba să decidem dacă peștii sunt conștienți, sau insectele, viermii sau meduzele. Îndoielile se înmulțesc atunci când ne punem întrebarea dacă animale unicelulare ca amibele și parameciii au experiențe conștiente, chiar dacă asemenea ființe reacționează în mod evident la stimuli de diverse feluri. Majoritatea oamenilor cred că plantele nu sunt conștiente; și aproape nimeni nu crede că rocile, sau batistele de hârtie, sau automobilele, sau lacurile de munte, sau țigările ar fi conștiente. Și, ca să luăm încă un exemplu din biologie, cei mai mulți dintre noi ar spune, dacă ne-am pune această problemă, că nici celulele individuale din care sunt alcătuite corpurile noastre nu au vreo experiență conștientă.

Cum putem ști toate acestea? Cum poți ști că, atunci când tai o creangă, pe copac nu-l doare – doar că nu-și poate exprima durerea pentru că nu se poate mișca? (Sau poate că îi *place* chiar foarte tare să-i fie scurtate ramurile.) Cum poți ști că celulele musculare din inima ta nu simt durere sau surescitare atunci când urci în goană scările? Cum poți ști că batista de hârtie nu simte nimic atunci când îți sufli tu nasul în ea?

Ce să mai spunem de computere? Să presupunem că dezvoltarea computerelor ar ajunge la stadiul în care ele ar putea fi folosite pentru a controla roboți care ar arăta pe dinafară asemenea unor câini, ar reacționa complex la mediul înconjurător și în multe privințe s-ar comporta exact asemenea câinilor, deși pe dinăuntru n-ar fi decât niște ansambluri de circuite și microcipuri de siliciu. Am avea vreo modalitate de a ști dacă astfel de mașini ar fi conștiente?

Aceste situații sunt diferite, firește. Dacă un lucru este incapabil de mișcare, atunci el nu poate oferi nici o dovadă comportamentală a existenței vreunui sentiment sau percepții. Și, dacă nu este un organism natural, atunci el diferă în mod radical de noi în ceea ce privește constituția internă. Dar ce motive avem să credem că doar lucrurile care se comportă într-o anumită măsură asemenea nouă și care posedă o structură fizică perceptibilă aproximativ ca a noastră sunt capabile de experiențe, de *oricare* fel ar fi ele? Poate că, față de noi, copacii simt lucrurile într-un mod cu totul diferit, iar noi n-avem cum afla asta, pentru că n-avem cum să descoperim corelațiile dintre experiență și manifestări observabile sau condiții fizice în cazul lor. Am putea descoperi asemenea corelații doar dacă am putea observa laolaltă atât experiențele, cât și manifestările externe: dar nu există nici o modalitate de a observa direct experiențele, decât în ceea ce ne privește. Și, pentru același motiv, nu există nici o modalitate prin care am putea observa *absența* experiențelor și, prin urmare, absența oricăror astfel de corelații, în oricare alt caz decât al nostru. Nu poți decide că un copac *nu* are experiențe dacă te uiți în interiorul lui, tot așa cum nu poți decide că un vierme *are* experiențe, dacă te uiți în interiorul lui.

Întrebarea este deci: ce poți realmente cunoaște despre viața conștientă din această lume, dincolo de faptul că tu

însuți posezi o minte conștientă? Este oare posibil să existe mult mai puțină viață conștientă decât presupui tu (absolut deloc, cu excepția ta), sau mult mai multă (chiar în lucruri pe care le presupui a fi inconștiente)?

4

Raportul minte - corp

Hai să facem acum abstracție de scepticism și să presupunem că lumea fizică, inclusiv corpul și creierul tău, există; și hai să lăsăm la o parte și scepticismul în legătură cu celelalte minți. Sunt dispus să presupun că ești conștient dacă și tu presupui același lucru despre mine. Acum, care ar putea fi relația dintre conștiință și creier?

Toată lumea știe că ceea ce se întâmplă în conștiință depinde de ceea ce se întâmplă corpului. Dacă dai cu piciorul în ceva tare, te doare. Dacă închizi ochii, nu mai vezi ce se află în fața ta. Dacă muști dintr-un baton Hershey, simți gustul de ciocolată. Dacă îți dă cineva una în cap, îți pierzi cunoștința.

E un fapt dovedit că pentru a se întâmpla ceva în mintea sau conștiința ta, trebuie să se întâmple ceva în creierul tău. (N-ai simți nici o durere atunci când te-ai lovi la degetul mare de la picior dacă nervii din picior și din coloana ta vertebrală n-ar transmite impulsurile de la deget la creier.) Nu știm ce se întâmplă în creier atunci când gândesc: „Mă întreb dacă am timp să merg să mă tund azi după-masă". Dar suntem destul de siguri că ceva se întâmplă – ceva care implică modificări de natură chimică și electrică în miliardele de celule nervoase din care este alcătuit creierul.

În unele cazuri, cunoaștem cum creierul afectează mintea și cum mintea afectează creierul. Știm, de pildă, că stimularea anumitor celule cerebrale din apropierea cefei

provoacă experiențe vizuale. Mai știm că atunci când te hotărăști să mai iei o prăjitură, alte celule trimit impulsuri către mușchii brațului tău. Nu cunoaștem multe din detalii, dar este clar că există relații complexe între ceea ce se întâmplă în mintea ta și procesele fizice care au loc în creierul tău. Până acum, toate acestea sunt de domeniul științei, nu al filosofiei.

Dar există și o problemă filosofică în legătură cu relația dintre minte și creier. Iat-o: mintea ta este oare un lucru diferit de creierul tău, deși legat de acesta, sau *este* însuși creierul tău? Sunt oare gândurile, sentimentele, percepțiile, senzațiile și dorințele tale lucruri care se întâmplă *în plus* față de toate procesele fizice din creier, sau sunt chiar ele unele din aceste procese fizice?

Ce se întâmplă, de pildă, atunci când muști dintr-o ciocolată? Ciocolata ți se topește pe limbă și provoacă modificări chimice în papilele tale gustative; papilele gustative transmit impulsuri electrice de-a lungul nervilor care duc de la limbă la creier și când acele impulsuri ajung la creier ele produc acolo noi modificări fizice; în fine, *simți gustul de ciocolată. Asta* ce înseamnă? Să *fie* oare doar un eveniment fizic ce are loc în unele din celulele creierului tău sau este ceva de o natură complet diferită?

Dacă un om de știință ți-ar îndepărta partea de sus a craniului și s-ar uita în interiorul creierului tău în timp ce tu ai mânca ciocolata, n-ar vedea decât o masă cenușie de neuroni. Dacă ar folosi instrumente pentru a măsura ce se petrece înăuntru, ar detecta o mare varietate de procese fizice complexe. Dar ar găsi oare gustul ciocolatei?

Se pare că nici n-ar putea să-l găsească în creierul tău pentru că experiența ta, aceea de a percepe gustul ciocolatei, este zăvorâtă înlăuntrul minții tale în așa fel încât ea nu poate fi observată de nimeni altcineva – chiar dacă cineva ți-ar deschide craniul și ar privi în interiorul creierului tău. Experiențele tale sunt înlăuntrul minții tale cu o *anume interioritate* care este diferită de cea a creierului aflat în interiorul capului tău. Cineva poate să-ți deschidă capul și să vadă ce e în interior, dar nu poate să-ți deschidă mintea și să privească înlăuntrul ei – cel puțin nu în același fel.

Nu e numai pentru că gustul ciocolatei e o aromă și deci nu se poate vedea. Să presupunem că un om de știință ar fi suficient de țicnit încât să încerce să observe experiența pe care o ai, aceea de a simți gustul ciocolatei, lingându-ți creierul în timp ce tu mănânci batonul de ciocolată. Mai întâi, creierul tău nici măcar n-ar avea probabil gust de ciocolată pentru el. Dar chiar dacă ar avea, asta n-ar însemna că el a reușit să pătrundă în creierul tău și să observe experiența *ta* de percepere a gustului ciocolatei. Ar însemna doar că a descoperit că, în mod destul de ciudat, atunci când tu simți gustul de ciocolată, creierul tău suferă o schimbare așa încât are gust de ciocolată pentru alți oameni. El ar simți gustul lui de ciocolată, tu l-ai simți pe al tău.

Dacă ceea ce se întâmplă în experiența ta este înlăuntrul minții tale într-un fel în care ceea ce se întâmplă în creierul tău nu este, s-ar părea că experiențele tale și celelalte stări mentale nu pot fi doar stări fizice ale creierului tău. Nu se poate ca tu să fii doar un corp în care zbârnâie un sistem nervos.

O concluzie posibilă este că trebuie să ai un suflet, legat de corp într-un fel care le permite să interacționeze. Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că ești alcătuit din două lucruri complet diferite: un organism fizic complex și un suflet de natură pur mentală. (Din motive lesne de înțeles, această concepție poartă numele de dualism).

Multă lume e însă de părere că a crede în existența sufletului este ceva demodat și neștiințific. Toate pe lumea

asta sunt alcătuite din materie fizică – aceleași elemente chimice în diferite combinații. Noi de ce am fi altfel? Corpurile noastre se dezvoltă printr-un proces fizic complex pornind de la celula unică rezultată din unirea unui spermatozoid și a unui ovul în momentul concepției. Treptat, se adaugă materie obișnuită, în așa fel încât celula se transformă într-un copil, cu brațe, picioare, ochi, urechi și creier, capabil să se miște și să simtă și, în cele din urmă, să vorbească și să gândească. Unii oameni sunt de părere că acest complex sistem fizic este în sine suficient pentru a da naștere vieții interioare. De ce n-ar fi? În orice caz, cum ar putea un simplu argument filosofic să demonstreze că nu e așa? Filosofia nu ne poate spune din ce sunt alcătuite stelele sau diamantele, deci cum ne-ar putea ea spune din ce sunt sau nu alcătuiți oamenii?

Concepția conform căreia oamenii nu sunt nimic altceva decât materie fizică, iar stările lor mentale sunt stări fizice ale creierului, se numește fizicalism (sau, uneori, materialism). Fizicaliștii nu au o teorie anume care să ne spună care proces din creier poate fi identificat cu experiența de a simți gustul ciocolatei, de exemplu. Dar ei sunt convinși că stările mentale *sunt* stări ale creierului și doar atât și că nu există nici un motiv filosofic pentru a crede că n-ar putea fi stări ale creierului. Știința e cea care urmează să descopere detaliile.

Conform acestei teorii am putea descoperi că experiențele noastre sunt într-adevăr procese cerebrale tot așa cum am descoperit că și alte lucruri familiare au o natură reală pe care n-am fi putut-o bănui până a nu fi fost scoasă la lumină prin investigație științifică. De pildă, s-a dovedit că diamantele sunt alcătuite din carbon, din același material din care e alcătuit și cărbunele – diferă doar aranjarea atomilor. Iar apa, după cum știm cu toții, se compune din

hidrogen și oxigen deși, luate separat, aceste două elemente nu seamănă câtuși de puțin cu apa.

Așadar, deși ar părea surprinzător, poate, ca experiența perceperii gustului de ciocolată să nu fie nimic altceva decât un complicat eveniment fizic ce are loc în creierul tău, faptul nu ar fi mai ciudat decât multe din lucrurile care au fost până acum descoperite despre natura reală a obiectelor și proceselor înconjurătoare. Oamenii de știință au descoperit ce este lumina, cum cresc plantele, cum se mișcă mușchii – este doar o chestiune de timp până când vor descoperi natura biologică a minții. Aceasta e părerea fizicaliștilor.

Un dualist ar răspunde că vorbim despre lucruri diferite. Când descoperim compoziția chimică a apei, de exemplu, avem de-a face cu ceva care se află în mod clar în afara noastră, în lumea fizică – ceva ce putem cu toții vedea și atinge. Când descoperim că e alcătuită din atomi de hidrogen și oxigen, nu facem decât să descompunem o substanță fizică exterioară în componente fizice mai mici. O trăsătură esențială a acestui tip de analiză este că *nu* oferim o descompunere chimică a modului în care ne apare apa, din punct de vedere al senzațiilor *vizuale, tactile, gustative* pe care ni le produce. Aceste lucruri țin de experiența noastră internă, nu de apa pe care am descompus-o în atomi. Analiza fizică sau chimică a apei face abstracție de ele.

Pentru a descoperi însă că perceperea gustului de ciocolată nu este de fapt decât un proces cerebral, ar trebui să analizăm ceva de natură mentală – nu o substanță fizică accesibilă observației externe, ci o senzație gustativă internă – în funcție de părți componente de natură fizică. Și este absolut imposibil ca o multitudine de evenimente fizice care au loc în creier, oricât de complicate ar fi ele, să fie părțile componente ale unei senzații gustative. Un întreg fizic poate fi descompus în părți fizice mai mici, dar un

asta sunt alcătuite din materie fizică – aceleași elemente chimice în diferite combinații. Noi de ce am fi altfel? Corpurile noastre se dezvoltă printr-un proces fizic complex pornind de la celula unică rezultată din unirea unui spermatozoid și a unui ovul în momentul concepției. Treptat, se adaugă materie obișnuită, în așa fel încât celula se transformă într-un copil, cu brațe, picioare, ochi, urechi și creier, capabil să se miște și să simtă și, în cele din urmă, să vorbească și să gândească. Unii oameni sunt de părere că acest complex sistem fizic este în sine suficient pentru a da naștere vieții interioare. De ce n-ar fi? În orice caz, cum ar putea un simplu argument filosofic să demonstreze că nu e așa? Filosofia nu ne poate spune din ce sunt alcătuite stelele sau diamantele, deci cum ne-ar putea ea spune din ce sunt sau nu alcătuiți oamenii?

Concepția conform căreia oamenii nu sunt nimic altceva decât materie fizică, iar stările lor mentale sunt stări fizice ale creierului, se numește fizicalism (sau, uneori, materialism). Fizicaliștii nu au o teorie anume care să ne spună care proces din creier poate fi identificat cu experiența de a simți gustul ciocolatei, de exemplu. Dar ei sunt convinși că stările mentale *sunt* stări ale creierului și doar atât și că nu există nici un motiv filosofic pentru a crede că n-ar putea fi stări ale creierului. Știința e cea care urmează să descopere detaliile.

Conform acestei teorii am putea descoperi că experiențele noastre sunt într-adevăr procese cerebrale tot așa cum am descoperit că și alte lucruri familiare au o natură reală pe care n-am fi putut-o bănui până a nu fi fost scoasă la lumină prin investigație științifică. De pildă, s-a dovedit că diamantele sunt alcătuite din carbon, din același material din care e alcătuit și cărbunele – diferă doar aranjarea atomilor. Iar apa, după cum știm cu toții, se compune din

hidrogen și oxigen deși, luate separat, aceste două elemente nu seamănă câtuși de puțin cu apa.

Așadar, deși ar părea surprinzător, poate, ca experiența perceperii gustului de ciocolată să nu fie nimic altceva decât un complicat eveniment fizic ce are loc în creierul tău, faptul nu ar fi mai ciudat decât multe din lucrurile care au fost până acum descoperite despre natura reală a obiectelor și proceselor înconjurătoare. Oamenii de știință au descoperit ce este lumina, cum cresc plantele, cum se mișcă mușchii – este doar o chestiune de timp până când vor descoperi natura biologică a minții. Aceasta e părerea fizicaliștilor.

Un dualist ar răspunde că vorbim despre lucruri diferite. Când descoperim compoziția chimică a apei, de exemplu, avem de-a face cu ceva care se află în mod clar în afara noastră, în lumea fizică – ceva ce putem cu toții vedea și atinge. Când descoperim că e alcătuită din atomi de hidrogen și oxigen, nu facem decât să descompunem o substanță fizică exterioară în componente fizice mai mici. O trăsătură esențială a acestui tip de analiză este că *nu* oferim o descompunere chimică a modului în care ne apare apa, din punct de vedere al senzațiilor *vizuale, tactile, gustative* pe care ni le produce. Aceste lucruri țin de experiența noastră internă, nu de apa pe care am descompus-o în atomi. Analiza fizică sau chimică a apei face abstracție de ele.

Pentru a descoperi însă că perceperea gustului de ciocolată nu este de fapt decât un proces cerebral, ar trebui să analizăm ceva de natură mentală – nu o substanță fizică accesibilă observației externe, ci o senzație gustativă internă – în funcție de părți componente de natură fizică. Și este absolut imposibil ca o multitudine de evenimente fizice care au loc în creier, oricât de complicate ar fi ele, să fie părțile componente ale unei senzații gustative. Un întreg fizic poate fi descompus în părți fizice mai mici, dar un

proces mental nu. Din însumarea unor părți de natură fizică pur și simplu nu poate rezulta un întreg de natură mentală.

Mai există încă o concepție posibilă, diferită atât de dualism, cât și de fizicalism. Dualismul este concepția care susține că ești alcătuit din corp plus suflet și că viața ta mentală se desfășoară în suflet. Fizicalismul e concepția după care viața ta mentală constă în procese fizice care au loc în creier. Dar mai există și posibilitatea ca viața ta mentală să se desfășoare în creier și totuși ca toate experiențele, sentimentele, gândurile și dorințele tale să nu fie procese *fizice* care se petrec în creier. Ar însemna că materia cenușie alcătuită din miliarde de neuroni dinăuntrul craniului tău *nu este doar un obiect fizic*. Ea are o mulțime de proprietăți fizice – aici au loc intense activități chimice și electrice – dar tot aici au loc și procese *mentale*.

Concepția conform căreia creierul este sediul conștiinței, dar stările conștiente ale acestuia nu sunt doar stări fizice, se numește teoria aspectului dual. Se numește astfel deoarece, potrivit acestei teorii, atunci când muști dintr-o bucată de ciocolată, în creierul tău se produce o stare sau un proces care are două aspecte: un aspect fizic, ce implică diverse modificări fizice și electrice, și un aspect mental – experiența gustului de ciocolată. Când are loc acest proces, un savant care se uită în creierul tău va putea observa aspectul fizic, dar tu vei fi acela care va avea, din interior, experiența aspectului mental: tu vei avea senzația gustului de ciocolată. Dacă așa ar sta lucrurile, creierul însuși ar avea un interior care ar fi inaccesibil unui observator extern chiar dacă acesta l-ar tăia în două. Tu ai avea o anumită senzație gustativă, ai simți ceva anume, atunci când un anumit proces ar avea lor în creierul tău.

Am putea exprima această concepție spunând că nu ești un corp plus un suflet – ci că ești doar un corp, dar că acest corp, sau cel puțin creierul tău, nu este doar un sistem fizic. Este un obiect caracterizat atât prin aspecte fizice, cât și prin aspecte mentale: poate fi disecat, dar are și acel fel de interioritate care nu poate fi pus în evidență prin disecție. Este cumva anume să simți, din interior, gustul de ciocolată pentru că este, din interior, cumva anume ca creierul tău să se afle în starea care se produce atunci când mănânci un baton de ciocolată.

Fizicaliștii sunt de părere că nu există nimic altceva decât lumea fizică pe care o studiază știința: lumea realității obiective. Dar apoi trebuie să fac loc cumva și sentimentelor, dorințelor, gândurilor și experiențelor – ție și mie – într-o astfel de lume.

Una din teoriile invocate în apărarea fizicalismului e aceea că natura mentală a stărilor tale mentale constă în relațiile acestora cu lucrurile care le cauzează pe acestea și cu lucrurile pe care le cauzează la rândul lor. De pildă, când te lovești la degetul mare de la picior și simți durerea, această durere e ceva ce se petrece în creierul tău. Dar caracterul ei de durere nu este doar suma caracteristicilor sale fizice și nu este nici vreo misterioasă proprietate nefizică. Mai degrabă, ceea ce o face să fie durere este acea stare anume în care se află creierul tău, care este de obicei provocată de lovire și care te face de obicei să țipi și să sari într-un picior, evitând obiectul ce ți-a provocat durerea. Și aceasta ar putea fi o stare pur fizică a creierului.

Dar parcă asta nu e de ajuns pentru ca ceva să constituie o durere. E adevărat că durerile au drept cauză lovirile și că într-adevăr te fac să țipi și să sari într-un picior. Dar le și *simți* într-un anumit fel și asta pare să fie ceva diferit de toate relațiile lor cu cauzele și efectele, ca și de toate proprietățile fizice pe care le-ar avea – dacă ele sunt într-adevăr evenimente dinlăuntrul creierului tău. Eu însumi cred că acest aspect lăuntric al durerii și al altor experiențe con-

ştiente nu poate fi analizat în mod adecvat în funcţie de nici un sistem de relaţii cauzale cu stimuli fizici şi reacţii comportamentale, oricât de complicat ar fi acesta.

Se pare că în lume se petrec două feluri diferite de lucruri: lucrurile care aparţin realităţii fizice, pe care un mare număr de oameni le pot observa din exterior, şi restul lucrurilor, care aparţin realităţii mentale şi pe care le experimentează în mod lăuntric fiecare dintre noi, într-un mod propriu. Acest fapt nu este valabil doar pentru fiinţele umane: se pare că şi câinii, pisicile, caii şi păsările sunt fiinţe conştiente şi s-ar putea ca tot aşa să fie şi peştii, şi furnicile, şi gândacii. Cine ştie unde se află limita?

Nu ne vom afla în posesia unei concepţii generale adecvate despre lume până când nu vom putea să explicăm cum anume, atunci când o mulţime de elemente fizice sunt puse împreună într-un anumit mod, ele vor forma nu doar un organism biologic în stare de funcţionare, ci o fiinţă conştientă. În cazul în care conştiinţa însăşi ar putea fi identificată cu o anumită stare fizică, atunci s-ar crea posibilitatea unei teorii fizice unificate despre minte şi corp şi astfel, poate, a unei teorii fizice unificate despre univers. Dar argumentele împotriva unei teorii pur fizice despre conştiinţă sunt suficient de puternice pentru a face plauzibilă ideea că o teorie fizică despre întreaga realitate este imposibilă. Ştiinţele fizice au progresat prin excluderea minţii din obiectul investigaţiilor lor, dar s-ar putea să fie pe lume şi lucruri care pot fi înţelese de ştiinţele fizice.

5

Înţelesul cuvintelor

Cum poate un cuvânt – un zgomot sau un şir de semne pe hârtie – *să însemne* ceva? Există unele cuvinte, cum ar fi „poc" sau „a şuşoti", al căror sunet seamănă întrucâtva cu ceea ce desemnează ele dar, de obicei, nu există nici o asemănare între cuvânt şi obiectul pe care îl denumeşte. Relaţia dintre acestea este probabil, în general, de o natură complet diferită.

Sunt multe feluri de cuvinte: unele denumesc fiinţe sau lucruri, altele denumesc calităţi sau activităţi, altele se referă la relaţii între lucruri sau evenimente, altele denumesc numere, locuri sau momente în timp iar altele, precum „şi" sau „de", au sens numai întrucât contribuie la înţelesul de ansamblu al enunţurilor sau întrebărilor în care apar ca părţi componente. De fapt, toate cuvintele funcţionează în acest mod: înţelesul lor este în realitate dat de contribuţia pe care o aduc la înţelesul propoziţiilor sau judecăţilor din care fac parte. În general, folosim cuvintele pentru a vorbi şi pentru a scrie, nu doar ca simple etichete.

Totuşi, considerând aceste lucruri înţelese de la sine, haideţi să ne întrebăm cum se poate ca un cuvânt să aibă înţeles. Unele cuvinte pot fi definite în funcţie de alte cuvinte: „pătrat", de exemplu, înseamnă „figură plană cu patru laturi, echilaterală şi cu unghiuri egale". Iar majoritatea termenilor acestei definiţii pot fi la rândul lor definiţii. Dar definiţiile nu pot constitui baza înţelesului pentru toate cuvintele, căci ne-am învârti veşnic în cerc. Trebuie să

ajungem în final la unele cuvinte care înseamnă ceva în mod direct.

Să luăm cuvântul „tutun”, care pare la prima vedere un exemplu ușor. Se referă la o specie de plantă al cărei nume latinesc ne este celor mai mulți dintre noi necunoscut și ale cărei frunze folosesc la fabricarea țigărilor sau țigărilor de foi. Cu toții am văzut cum arată și am simțit mirosul de tutun, dar cuvântul pe care îl folosim nu se referă doar la mostrele din această plantă pe care le-am văzut sau care se află în imediata noastră apropiere atunci când utilizăm cuvântul, ci la toate exemplele de tutun, fie că știm sau nu de existența lor. Probabil că atunci când ai învățat cuvântul ți-au fost arătate niște mostre, dar nu-l vei înțelege dacă îți închipui că el denumește doar acele mostre.

Deci, dacă zici: „Mă întreb dacă nu cumva anul trecut în China s-a fumat mai mult tutun decât în întreaga emisferă vestică”, ți-ai pus o întrebare care are înțeles și la care se poate da și un răspuns, chiar dacă tu nu știi care e acesta. Dar înțelesul întrebării, ca și răspunsul, depind de faptul că atunci când folosești cuvântul „tutun”, el se referă la toate exemplele din această substanță din lume care au existat, există și vor mai exista, la fiecare țigară care s-a fumat în China anul trecut, la fiecare trabuc fumat în Cuba și așa mai departe. Celelalte cuvinte din propoziție limitează referința la anumite momente în timp și anumite locuri în spațiu, dar cuvântul „tutun” poate fi folosit pentru a pune întrebarea în cauză doar pentru că are această enormă și în același timp specială arie de cuprindere, care trece dincolo de experiența noastră, ajungând la fiecare mostră dintr-un fel anume de materie.

Cum realizează cuvântul acest lucru? Cum poate un simplu *zgomot* sau o simplă *mâzgăleală* să ajungă atât de departe? Evident, nu datorită aspectului său vizual sau sonor. Și nici datorită numărului relativ mic de exemple de tutun pe care le-ai întâlnit și care au fost în aceeași cameră cu tine ori de câte ori ai rostit, ai auzit sau ai citit cuvântul. La mijloc e altceva, de o natură generală, care se aplică folosirii cuvântului de către oricine. Tu și cu mine, care nu ne cunoaștem și care am întâlnit mostre diferite de tutun, folosim cuvântul cu același înțeles. Dacă îl folosim ca să punem întrebarea despre China și emisfera vestică, întrebarea e aceeași, iar răspunsul e același. Mai mult, un vorbitor chinez poate pune aceeași întrebare, folosind cuvântul chinezesc care are același înțeles. Și alte cuvinte se pot afla în aceeași relație ca și cuvântul „tutun” cu substanța respectivă, oricare ar fi acea relație.

Aceasta sugerează în mod foarte firesc că relația cuvântului „tutun” cu toate acele plante, țigări și trabuce din trecut, prezent și viitor, este indirectă. Cuvântul pe care îl utilizezi are în spatele lui altceva – un concept, o idee, un gând – ceva care, într-un fel sau altul, se află în relație cu tot tutunul din univers. Aici apar însă noi probleme.

Mai întâi, care este natura acestui intermediar? Este el ceva în mintea ta sau ceva în afara minții tale la care te conectezi cumva? S-ar părea că trebuie să fie ceva la care să ne putem conecta deopotrivă și eu, și tu, și un vorbitor chinez, pentru ca respectivele noastre cuvinte pentru tutun să însemne același lucru. Dar cum facem oare asta, având în vedere experiențele noastre diferite legate de cuvântul și de planta în cauză? Nu e oare ceva la fel de greu de explicat ca și capacitatea noastră, a tuturor, de a ne referi la aceeași cantitate enormă și variată dintr-o anume *materie* prin folosirea cuvântului sau cuvintelor respective? Cum un cuvânt semnifică o idee sau un concept (indiferent ce ar însemna asta) nu e oare o problemă la fel de dificilă ca

cea de mai înainte – cum un cuvânt semnifică planta sau substanța?

Mai mult decât atât, există și problema modului în care ideea sau conceptul se leagă de toate mostrele de tutun din lume. Ce fel de lucru este acest concept ca să poată avea o asemenea conexiune exclusivă cu tutunul și cu nimic altceva? Se pare că n-am făcut decât să complicăm chestiunea. În încercarea de a explica relația dintre cuvântul „tutun" și tutun prin interpunerea *ideii* sau a *conceptului* de tutun, am creat doar, în mod suplimentar, necesitatea explicării relațiilor dintre cuvânt și idee și dintre idee și obiect.

Dar, cu sau fără concept sau idee, problema pare a fi aceea că, atunci când oricare dintre noi folosim un cuvânt, sunt puse în joc sunete, semne grafice și exemple cât se poate de particulare, dar cuvântul se aplică unui lucru universal, la care se pot referi și alți vorbitori folosind același cuvânt sau alte cuvinte în alte limbi. Cum e cu putință ca ceva atât de particular ca zgomotul pe care îl produc atunci când zic „tutun" să însemne ceva atât de general încât să-l pot folosi în propoziția „Pariez că peste 200 de ani oamenii vor fuma tutun pe Marte".

Ai putea crede că elementul de universalitate e dat de ceva ce avem cu toții în minte atunci când folosim cuvântul. Dar ce avem cu toții în minte? Cel puțin în mod conștient, n-am nevoie în mintea mea de nimic altceva decât de cuvântul însuși pentru a gândi: „Tutunul se scumpește de la un an la altul". Cu toate astea, bineînțeles că folosirea cuvântului poate fi însoțită în mintea mea de o imagine oarecare: poate imaginea plantei, sau a unor frunze uscate, sau a interiorului unei țigări. Dar asta nu mă va ajuta să explic caracterul general al înțelesului cuvântului, pentru că oricare asemenea imagine va fi o imagine *particulară*. Va reprezenta înfățișarea sau mirosul unei anumite mostre de tutun și cum ar putea *așa ceva* să cuprindă toate exemplele de tutun, reale sau posibile? Mai mult, chiar dacă ai în minte o anumită imagine atunci când folosești cuvântul „tutun", un alt individ va avea probabil o imagine diferită de a ta. Dar asta nu ne împiedică să folosim cu toții cuvântul cu același înțeles.

Misterul constă în aceea că înțelesul nu pare a fi localizat niciunde – nici în cuvânt, nici în minte, nici în vreun concept care s-ar afla în mod independent suspendat între cuvânt, minte și lucrurile despre care vorbim. Și totuși, folosim limbajul fără încetare și putem astfel formula gânduri complicate care ajung foarte departe în spațiu și timp. Poți vorbi despre câți oameni din Okinawa au peste 1,80 m înălțime sau te poți întreba dacă există viață în alte galaxii, iar zgomotele pe care le vei produce vor fi propoziții adevărate sau false în virtutea unor stări de lucruri complicate în care se află niște ființe îndepărtate pe care, probabil, nu le vei întâlni niciodată în mod direct.

Poate ți se pare că am insistat prea mult asupra puterii universale de cuprindere a limbajului. În viața de zi cu zi, cele mai multe din judecățile și gândurile exprimate prin limbaj sunt mult mai locale și mai particulare. Dacă zic: „Dă-mi sarea" și tu îmi dai sarea, asta nu implică neapărat nici un înțeles universal al cuvântului „sare", de tipul celui care e prezent atunci când punem întrebarea: „Cu cât timp în urmă, în istoria galaxiei noastre, s-a format pentru prima dată sarea din sodiu și clor?" Cuvintele sunt deseori folosite doar ca instrumente în relațiile dintre oameni. Pe un mic indicator dintr-o gară vezi o siluetă mică cu fustă, însoțită de o săgeată, și știi că într-acolo se află toaleta pentru femei. Limbajul, în cea mai mare parte, nu e oare un simplu sistem de semnale și reacții de acest tip?

Ei bine, poate că este, și poate că așa și începem să învățăm cum să folosim cuvintele: „Tati", „Mami", „Nu", „Nu-i". Dar lucrurile nu se opresc aici și nu este clar cum niște tranzacții simple care sunt posibile prin folosirea unor enunțuri de unul-două cuvinte ne pot ajuta să înțelegem cum funcționează limbajul pentru a descrie, corect sau greșit, lumea care se întinde dincolo de imediata noastră vecinătate. Este, de fapt, cu mult mai plauzibil că utilizarea limbajului în scopuri mai complexe ne poate indica ce se întâmplă atunci când îl folosim în situații mai simple.

Un enunț ca: „Este sare pe masă" înseamnă același lucru, fie că e rostit din motive practice în timpul prânzului, sau că face parte din descrierea unei situații îndepărtate în timp și spațiu, sau că este doar o descriere ipotetică a unei posibilități imaginare. Înseamnă același lucru fie că e adevărat sau fals, fie că vorbitorul sau interlocutorul său știu sau nu dacă e adevărat sau fals. Indiferent de ce se petrece în cazul situației practice obișnuite, trebuie să fie ceva de o natură suficient de generală pentru a putea explica și aceste din urmă situații, complet diferite, în care înțelesul este același.

Este fără îndoială un fapt important că limbajul este un fenomen social. Individul nu-și creează limbajul.

Copii fiind, începem să învățăm o limbă branșându-ne la un sistem preexistent în care, de secole, milioane de oameni au folosit aceleași cuvinte pentru a comunica între ei. Când folosesc cuvântul „tutun", acest cuvânt nu are înțeles în mod izolat, ci ca parte a utilizării lui mult mai largi în cadrul limbii engleze. (Dacă aș adopta un cod privat, în care aș folosi cuvântul „blibon" pentru a desemna tutunul, mi-aș defini mai întâi cuvântul „blibon" în funcție de cuvântul „tutun".) Tot nu ne-am lămurit cum folosirea acestui cuvânt de către mine capătă conținut ca

urmare a tuturor acelor alte utilizări, despre majoritatea cărora eu nu știu nimic – dar plasarea cuvintelor mele în acest context lărgit pare că ne-ar putea ajuta să explicăm înțelesul lor universal.

Dar asta nu rezolvă problema. Când folosesc un cuvânt, înțelesul lui poate fi definit în raport cu limba engleză, dar cum este posibil ca utilizarea acestui cuvânt de către toți ceilalți vorbitori de limbă engleză să-i confere această dimensiune universală, care depășește cu mult totalitatea situațiilor în care este efectiv folosit? Problema legăturii dintre limbaj și lume nu se schimbă fundamental dacă vorbim despre o propoziție sau despre un miliard. Înțelesul unui cuvânt conține toate utilizările sale posibile, adevărate sau false, nu doar utilizările reale, iar cele reale reprezintă doar o fracțiune din cele posibile.

Suntem ființe mici și finite, dar înțelesul ne dă, cu ajutorul sunetelor sau al semnelor pe hârtie, posibilitatea de a cuprinde lumea întreagă cu multitudinea ei de lucruri și chiar de a născoci lucruri care nu există și poate nu vor exista niciodată. Problema este de a explica însă cum e posibil așa ceva: cum e cu putință ca ceea ce spunem sau scriem – inclusiv cuvintele din această carte – să aibă înțeles?

6

Libertatea alegerii

Să presupunem că stai la rând într-un restaurant cu autoservire și că, ajungând la desert, eziți între a lua o piersică sau o felie mare de tort de ciocolată glasat cu frișcă. Tortul arată apetisant, dar ești conștient că îngrașă. Cu toate acestea, alegi tortul și îl mănânci cu plăcere. A doua zi, te privești în oglindă sau te urci pe cântar și îți spui: „Îmi doresc să nu fi mâncat tortul. Aș fi putut mânca în schimb o piersică".

„Aș fi putut mânca în schimb o piersică." Ce înseamnă asta? Și este oare adevărat?

Erau destule piersici în timp ce așteptai în restaurant: aveai *posibilitatea* să iei o piersică în locul tortului. Dar asta nu e tot. Ceea ce vrei să spui este că *ai fi putut lua* piersica în locul tortului. Ai fi putut *face* altceva decât ceea ce ai făcut de fapt. Înainte de a te hotărî, ambele posibilități, tortul sau piersica, îți erau deschise și doar alegerea pe care ai făcut-o a hotărât în favoarea uneia dintre ele.

Așa stau deci lucrurile? Când zici: „Aș fi putut mânca în schimb o piersică", vrei să spui că totul depindea doar de alegerea ta? Ai ales tortul de ciocolată, deci asta ai mâncat, dar *dacă* ai fi ales piersica, ai fi mâncat altceva.

Parcă ar mai fi ceva. Nu vrei să spui doar că *dacă* ai fi ales piersica, ai fi mâncat deci o piersică. Când zici „Aș fi putut mânca în schimb o piersică", vrei să spui și că *ai fi putut-o alege* – dincolo de orice „dacă". Dar ce înseamnă asta?

E ceva ce nu poate fi explicat prin indicarea altor situații în care ai ales *într-adevăr* un fruct. Și nici spunând că dacă te-ai fi gândit mai bine sau dacă te-ai fi aflat în compania unei prietene care, de regulă, mai mult ciugulește câte ceva decât mănâncă, *ai fi ales* piersica. Ceea ce vrei să spui este că ai fi putut alege o piersică în locul tortului de ciocolată *în situația dată, în împrejurările de moment respective.* Ești convins că ai fi putut alege o piersică chiar dacă, înaintea acestei alegeri, cursul evenimentelor ar fi absolut identic cu cel dinaintea momentului în care ai ales de fapt tortul. Singura diferență ar fi că, în loc să-ți spui: „Ce mai contează", în timp ce întindeai mâna să iei tortul, ai fi gândit: „Mai bine nu", și ai fi luat piersica.

Spunând „poți" sau „ai fi putut", folosim verbul „a putea" într-un sens care se aplică doar oamenilor (și poate unor animale). Când spunem „Mașina ar fi putut ajunge până în vârful dealului", vrem să spunem că mașina avea destulă putere pentru a ajunge în vârful dealului *dacă* cineva ar fi condus-o până acolo. Nu vrem să spunem că, într-o anumită situație în care mașina s-ar afla parcată la poalele dealului, ea ar putea să o pornească așa de una singură și să urce până în vârful dealului, în loc să stea mai departe acolo unde se află. Ar trebui să se întâmple mai întâi altceva, de pildă ca cineva să se așeze la volan și să pornească motorul. Dar când vine vorba de oameni, ni se pare că ei ar putea face diverse lucruri pe care nu le fac de fapt, și asta așa, *pur și simplu,* fără ca nimic altceva să se întâmple în mod diferit în prealabil. Ce vrea să spună asta?

Parțial, răspunsul ar putea fi următorul: până în mo-mentul în care faci o alegere, nimic nu determină în mod irevocabil care va fi această alegere. Faptul că vei alege o piersică rămâne o *posibilitate deschisă* până în momen-tul în care alegi de fapt tortul de ciocolată. Alegerea nu e hotărâtă dinainte.

Unele lucruri care se întâmplă *sunt* hotărâte dinainte. De pildă, pare să fie un lucru dinainte hotărât că Soarele va răsări mâine la o anumită oră. Nu constituie o posibilitate deschisă ca mâine Soarele să nu răsară și noaptea să nu se mai termine. Acest lucru e imposibil pentru că nu s-ar putea întâmpla decât dacă Pământul nu s-ar mai roti, sau dacă Soarele ar înceta să existe, iar în galaxia noastră nu au loc nici un fel de evenimente care ar putea face ca oricare din lucrurile de mai sus să se întâmple. Pământul va continua să se rotească dacă nimic nu îl împiedică, iar mâine dimineață rotația ne va aduce din nou cu fața spre centrul sistemului nostru solar, și deci spre Soare, și nu spre partea opusă, spre exterior. Dacă nu există nici o posibilitate ca Pământul să se oprească în loc sau ca Soarele să dispară, nu există nici posibilitatea ca Soarele să nu răsară mâine.

Când spui că ai fi putut mânca piersica în locul tortului, parte din sensul vorbelor tale este poate că nu era hotărât dinainte ce aveai să faci, așa cum *este* hotărât dinainte că Soarele va răsări mâine. Înaintea alegerii tale, n-au fost la mijloc nici un fel de procese sau de forțe care să facă inevitabilă alegerea tortului.

Poate că cele de mai sus nu explică în totalitate modul în care înțelegi tu problema, dar cel puțin se pare că oferă o explicație parțială. Căci dacă ar fi într-adevăr hotărât dinainte că vei alege tortul, cum ar putea fi adevărat și că ai fi putut alege fructul? Ar fi adevărat că nimic nu te-ar fi împiedicat să mănânci piersica dacă ai fi ales-o, în loc să alegi tortul. Dar a spune *dacă* în acest fel nu e același lucru cu a spune că ai fi putut alege o piersică, punct. N-ai fi putut-o alege dacă posibilitatea n-ar fi rămas deschisă până când ai închis-o prin alegerea tortului.

Unii oameni sunt de părere că nu avem niciodată po-

sibilitatea de a face altceva decât ceea ce de fapt facem, în acest sens absolut. Ei sunt de acord că ceea ce facem depinde de opțiunile, deciziile și nevoile noastre și că facem diferite opțiuni în diverse circumstanțe: noi nu suntem asemenea Pământului care se rotește cu monotonă regularitate în jurul propriei axe. Dar ei susțin că, în fiecare caz în parte, circumstanțele existente înainte ca noi să acționăm ne determină acțiunile, făcându-le inevitabile. Suma totală a experiențelor, dorințelor și cunoștințelor unui individ, constituția sa ereditară, circumstanțele sociale și natura opțiunii cu care este confruntat, împreună cu o seamă de alți factori de care poate nici nu suntem conștienți, fac împreună ca, în anumite împrejurări, o acțiune să fie inevitabilă.

Acest punct de vedere se numește determinism. Ideea nu e că putem cunoaște toate legile universului și că le-am putea folosi pentru a *prevedea* ce se va întâmpla. Mai întâi că nu avem cum să cunoaștem toate circumstanțele cât se poate de complexe care afectează o opțiune umană. Apoi, chiar când reușim să învățăm câte ceva în legătură cu aceste circumstanțe și încercăm să facem o previziune, aceasta reprezintă în sine o *modificare* adusă circumstanțelor, care e în măsură să modifice rezultatul prevăzut. Dar nu previzibilitatea este aici factorul important. Ipoteza este că *există* legi naturale, asemenea celor care guvernează mișcarea planetelor, legi care guvernează tot ce se întâmplă în lume și că, în conformitate cu acele legi, circumstanțele care preced o acțiune determină ca acea acțiune să aibă loc și exclud orice altă posibilitate.

Dacă așa stau lucrurile cu adevărat, atunci, în timp ce tu încercai să te hotărăști asupra desertului, era deja hotărât de multitudinea factorilor care acționau asupra ta și înlăuntrul tău că vei alege tortul. *N-ai fi putut* alege piersica, chiar dacă îți închipui că ai fi putut: procesul deciziei

este doar calcularea în mintea ta a acestui rezultat gata determinat.

Dacă determinismul este valabil pentru tot ce se întâmplă, înseamnă că era hotărât dinainte de a te fi născut că vei alege tortul. Alegerea ta a fost determinată de situația imediat precedentă care, *la rândul ei,* a fost determinată de cea dinaintea *ei,* și tot așa până cât de departe vrei să mergi.

Chiar dacă determinismul nu este valabil pentru tot ce se întâmplă – chiar dacă unele lucruri se întâmplă pur și simplu fără a fi determinate de cauze preexistente – ar fi totuși extrem de semnificativ dacă toate *acțiunile noastre* ar fi determinate înainte ca ele să aibă loc. Oricât de liber te-ai simți atunci când alegi între un fruct sau o felie de tort, sau între doi candidați într-o campanie electorală, nu ai putea de fapt decât să faci o anumită alegere în împrejurările respective – deși, dacă împrejurările sau dorințele tale ar fi fost altele, alegerea ta ar fi diferită.

Dacă ai fi convins că astfel se întâmplă lucrurile în cazul tău și al celorlalți oameni, probabil că modul tău de a privi lumea s-ar schimba. De exemplu, ți-ai putea oare face o vină din faptul că ai cedat ispitei și ai ales tortul? Ar avea oare sens să-ți zici: „Ar fi trebuit într-adevăr să iau piersica în locul tortului", o dată ce *n-ai fi putut* alege piersica? Într-adevăr, n-ar avea nici un sens să-ți spui asta dacă acolo *nu era* nici o piersică. Cum ar putea atunci avea sens, dacă acolo era o piersică, dar nu puteai să alegi piersica pentru că era hotărât dinainte că aveai să alegi tortul?

Asta pare să antreneze consecințe serioase. Pe lângă faptul că n-ai putea în mod rezonabil să te consideri vinovat pentru că ai mâncat tortul, probabil că n-ai putea nici să învinuiești în mod rezonabil pe nimeni altcineva pentru vreo faptă rea și nici să lauzi pe cineva pentru vreo faptă bună. Dacă era dinainte stabilit că un individ sau altul

aveau să facă o faptă sau alta, atunci această faptă era inevitabilă: nici nu puteau face altceva, în împrejurările respective. Prin urmare, cum am putea să-i considerăm responsabili pentru faptele lor?

Te-ai înfuria poate peste măsură dacă cineva ar veni în casa ta la o petrecere și ți-ar fura toate discurile tale cu Glenn Gould. Să presupunem însă că ai crede că fapta acelui individ era determinată dinainte, date fiind caracterul persoanei în cauză și situația respectivă. Să presupunem că ai fi convins că tot ce ar întreprinde acest individ, inclusiv acțiunile sale trecute, care au contribuit la formarea caracterului său, ar fi determinate dinainte de circumstanțe anterioare. Ai putea oare să-l mai consideri responsabil pentru comportamentul său reprobabil? Sau ar fi poate mai rezonabil să-l privești ca pe un fel de calamitate naturală – ca și cum discurile tale ar fi fost mâncate de termite? Aici părerile diferă. Unii consideră că, dacă determinismul este adevărat, nimeni nu poate fi nici lăudat, nici învinuit în mod rezonabil pentru nimic, așa cum nici atunci când plouă, ploaia nu poate fi nici lăudată, nici învinuită pentru aceasta. Alții cred că nu e totuși lipsit de sens să lauzi faptele bune și să le condamni pe cele rele, chiar dacă ele erau inevitabile. La urma urmelor, faptul că purtarea reprobabilă a unui individ era determinată dinainte nu înseamnă că acel individ *nu* s-a comportat într-un mod reprobabil. Dacă îți fură discurile, asta denotă lipsă de considerație și de cinste, fie că fapta era determinată sau nu. Mai mult, dacă nu îl considerăm vinovat sau dacă nu îl pedepsim chiar, probabil că va mai fura și altădată.

Pe de altă parte, dacă ne gândim că fapta lui era predeterminată, situația seamănă cu pedepsirea unui câine pentru că roade marginea covorului. Nu înseamnă că îl considerăm responsabil pentru fapta sa: încercăm doar

este doar calcularea în mintea ta a acestui rezultat gata determinat.

Dacă determinismul este valabil pentru tot ce se întâmplă, înseamnă că era hotărât dinainte de a te fi născut că vei alege tortul. Alegerea ta a fost determinată de situația imediat precedentă care, *la rândul ei*, a fost determinată de cea dinaintea *ei*, și tot așa până cât de departe vrei să mergi.

Chiar dacă determinismul nu este valabil pentru tot ce se întâmplă – chiar dacă unele lucruri se întâmplă pur și simplu fără a fi determinate de cauze preexistente – ar fi totuși extrem de semnificativ dacă toate *acțiunile noastre* ar fi determinate înainte ca ele să aibă loc. Oricât de liber te-ai simți atunci când alegi între un fruct sau o felie de tort, sau între doi candidați într-o campanie electorală, nu ai putea de fapt decât să faci o anumită alegere în împrejurările respective – deși, dacă împrejurările sau dorințele tale ar fi fost altele, alegerea ta ar fi diferită.

Dacă ai fi convins că astfel se întâmplă lucrurile în cazul tău și al celorlalți oameni, probabil că modul tău de a privi lumea s-ar schimba. De exemplu, ți-ai putea oare face o vină din faptul că ai cedat ispitei și ai ales tortul? Ar avea oare sens să-ți zici: „Ar fi trebuit într-adevăr să iau piersica în locul tortului", o dată ce *n-ai fi putut* alege piersica? Într-adevăr, n-ar avea nici un sens să-ți spui asta dacă acolo *nu era* nici o piersică. Cum ar putea atunci avea sens, dacă acolo era o piersică, dar nu puteai să alegi piersica pentru că era hotărât dinainte că aveai să alegi tortul?

Asta pare să antreneze consecințe serioase. Pe lângă faptul că n-ai putea în mod rezonabil să te consideri vinovat pentru că ai mâncat tortul, probabil că n-ai putea nici să învinuiești în mod rezonabil pe nimeni altcineva pentru vreo faptă rea și nici să lauzi pe cineva pentru vreo faptă bună. Dacă era dinainte stabilit că un individ sau altul

aveau să facă o faptă sau alta, atunci această faptă era inevitabilă: nici nu puteau face altceva, în împrejurările respective. Prin urmare, cum am putea să-i considerăm responsabili pentru faptele lor?

Te-ai înfuria poate peste măsură dacă cineva ar veni în casa ta la o petrecere și ți-ar fura toate discurile tale cu Glenn Gould. Să presupunem însă că ai crede că fapta acelui individ era determinată dinainte, date fiind caracterul persoanei în cauză și situația respectivă. Să presupunem că ai fi convins că tot ce ar întreprinde acest individ, inclusiv acțiunile sale trecute, care au contribuit la formarea caracterului său, ar fi determinate dinainte de circumstanțe anterioare. Ai putea oare să-l mai consideri responsabil pentru comportamentul său reprobabil? Sau ar fi poate mai rezonabil să-l privești ca pe un fel de calamitate naturală – ca și cum discurile tale ar fi fost mâncate de termite? Aici părerile diferă. Unii consideră că, dacă determinismul este adevărat, nimeni nu poate fi nici lăudat, nici învinuit în mod rezonabil pentru nimic, așa cum nici atunci când plouă, ploaia nu poate fi nici lăudată, nici învinuită pentru aceasta. Alții cred că nu e totuși lipsit de sens să lauzi faptele bune și să le condamni pe cele rele, chiar dacă ele erau inevitabile. La urma urmelor, faptul că purtarea reprobabilă a unui individ era determinată dinainte nu înseamnă că acel individ *nu* s-a comportat într-un mod reprobabil. Dacă îți fură discurile, asta denotă lipsă de considerație și de cinste, fie că fapta era determinată sau nu. Mai mult, dacă nu îl considerăm vinovat sau dacă nu îl pedepsim chiar, probabil că va mai fura și altădată.

Pe de altă parte, dacă ne gândim că fapta lui era predeterminată, situația seamănă cu pedepsirea unui câine pentru că roade marginea covorului. Nu înseamnă că îl considerăm responsabil pentru fapta sa: încercăm doar

să-i influențăm comportamentul viitor. Personal, nu cred că are vreun sens să învinuiești pe cineva pentru că a făcut ceva ce îi era imposibil să nu facă. (Deși, bineînțeles, determinismul implică și că era determinat dinainte că eu voi exprima această opinie.)

Acestea sunt problemele cu care suntem confruntați dacă determinismul este adevărat. Dar poate că nu este. Mulți oameni de știință cred în momentul de față că determinismul nu se aplică particulelor de materie fundamentale, că, într-o situație dată, un electron poate face mai multe lucruri, nu doar unul singur. Poate că, dacă determinismul nu se aplică nici acțiunilor umane, asta ar lăsa loc pentru libertatea voinței și pentru responsabilitate. Ce-ar fi dacă acțiunile umane, sau cel puțin unele din ele, n-ar fi predeterminate? Ce-ar fi dacă, până în momentul în care alegi ar exista ca posibilități deschise atât alegerea tortului de ciocolată, cât și alegerea piersicii? În ceea ce privește momentul anterior alegerii, *ai putea* alege fie una, fie cealaltă. Chiar dacă alegi în final tortul, ai fi putut alege piersica.

Am explicat oare acum îndeajuns libertatea voinței? Când spui: „Aș fi putut alege în schimb un fruct", vorbele tale înseamnă doar atât, că alegerea nu era dinainte hotărâtă? Nu, ești convins de încă un lucru. Ești convins că *tu* ai hotărât ce aveai să faci, și asta *făcând* efectiv un anumit lucru. Nu era hotărât dinainte, dar nici nu *s-a întâmplat* pur și simplu. *Tu ai făcut* acel lucru și ai fi putut face contrariul. Ce înseamnă asta însă?

Iată o întrebare bizară: știm cu toții ce înseamnă să *faci* ceva. Dar problema e următoarea. Dacă actul nu era predeterminat, date fiind dorințele, convingerile, personalitatea ta, printre multe alte lucruri, el pare a fi ceva care pur și simplu s-a întâmplat, fără vreo altă explicație. Și în cazul acesta, în ce fel se poate spune că *tu l-ai făcut*?

Un răspuns posibil ar fi că la această întrebare nu se poate da un răspuns. Libertatea de acțiune este pur și simplu o trăsătură fundamentală a lumii și nu poate fi analizată. Există o diferență între ceva care se întâmplă doar, fără vreo cauză, și o acțiune care este *înfăptuită* doar, fără vreo cauză. E o diferență pe care o înțelegem cu toții, deși nu o putem explica.

Unii s-ar opri cu explicația în acest punct. Dar altora li se pare suspect că trebuie să apelăm la această idee neexplicată pentru a explica în ce sens ai fi putut alege fructul în locul tortului. Până acum se părea că determinismul reprezintă marea amenințare la adresa responsabilității. Dar acum se pare că, și dacă alegerile noastre nu sunt predeterminate, este la fel de greu să înțelegem în ce fel *putem* face ceea ce nu facem. Oricare dintre două alternative date poate fi posibilă înaintea alegerii, dar dacă eu nu hotărăsc care dintre ele se va produce, nu sunt mai responsabil pentru alegere decât aș fi dacă aceasta ar fi determinată de cauze care scapă controlului meu. Și cum pot eu să determin alegerea, dacă *nimic* nu o determină?

Apare astfel posibilitatea alarmantă că nu suntem responsabili pentru acțiunile noastre, fie că determinismul este adevărat *sau* fals. Dacă determinismul este adevărat, responsabile sunt circumstanțele anterioare. Dacă determinismul e fals, responsabil nu e nimeni și nimic. Situația ar fi într-adevăr fără ieșire.

Mai există un punct de vedere posibil, complet opus în raport cu majoritatea lucrurilor spuse până acum. Unii oameni sunt de părere că responsabilitatea față de acțiunile noastre *face necesar* ca acțiunile noastre să fie determinate, mai degrabă decât nedeterminate. Se susține că pentru ca o acțiune să fie ceva ce ai înfăptuit tu, ea trebuie să fie produsă de anumite tipuri de cauze care acționează în

tine. De pildă, atunci când ai ales tortul, alegerea a fost ceva ce ai făcut, mai degrabă decât ceva ce s-a întâmplat, pentru că tu îți doreai tortul de ciocolată mai mult decât doreai piersica. Pentru că apetitul tău pentru tort era în acel moment mai puternic decât dorința de a-ți menține silueta, rezultatul a fost alegerea tortului. În cazul altor acțiuni, explicația psihologică va fi mai complexă, dar întotdeauna va exista o explicație, altfel acțiunea n-ar mai fi a ta. Conform unei astfel de explicații, se pare că acțiunea ta a fost la urma urmei determinată dinainte. Dacă n-a fost determinată de nimic, atunci n-a fost decât un eveniment fără explicație, ceva ce s-a întâmplat așa, din senin, mai degrabă decât ceva făcut de tine.

Potrivit acestei poziții, determinarea cauzală nu amenință, în sine, libertatea – doar un anumit *fel* de cauză face acest lucru. Dacă ai pune mâna pe felia de tort forțat fiind de altcineva, alegerea ta n-ar fi liberă. Dar libertatea acțiunii nu necesită inexistența totală a vreunei cauze determinante: înseamnă doar că această cauză trebuie să fie de un tip psihologic cunoscut.

Eu, unul, nu pot accepta această soluție. Dacă aș crede că tot ce fac e determinat de circumstanțele mele și de starea mea psihologică, m-aș simți prizonierul acestora. Și dacă aș crede că același determinism guvernează și acțiunile celor din jur, mi s-ar părea că oamenii nu sunt decât niște marionete. N-ar avea nici un sens să-i consider responsabili pentru acțiunile lor, așa cum nici câinelui, pisicii sau liftului nu le poți imputa vreo răspundere.

Pe de altă parte, nu sunt sigur că înțeleg cum poate avea sens responsabilitatea pentru opțiunile noastre, dacă aceste opțiuni *nu* sunt determinate. Nu mi-e clar ce înseamnă să spui că *eu* determin alegerea, dacă nimic ce ține de mine nu o determină. Așa că probabil sentimentul

că ai fi putut alege o piersică în locul feliei de tort e o iluzie filosofică și de fapt lucrurile stau cu totul altfel.

Pentru a evita această concluzie, ar trebui să poți explica următoarele: (a) ce *înseamnă* ideea că ai fi putut face altceva decât ceea ce ai făcut, și (b) cum ar trebui să fii tu și lumea pentru ca această idee să fie adevărată.

7

Binele și răul

Imaginează-ți că lucrezi într-o bibliotecă și că trebuie să ai grijă ca cititorii să restituie cărțile la plecare. Să presupunem însă că un prieten te roagă să-l lași să scoată din bibliotecă o lucrare de referință rară pe care el vrea să o aibă neapărat.

Motivele pentru care ai putea ezita să accepți sunt diverse. Ți-ar putea fi teamă că prietenul tău va fi prins și că veți da amândoi de bucluc. Ai putea dori ca respectiva carte să rămână în bibliotecă așa încât să o poți consulta și tu.

Dar s-ar putea și să consideri că ceea ce ți se propune e imoral – că prietenul tău n-ar trebui să comită o asemenea faptă și că tu nu trebuie să îl ajuți. Dacă așa stau lucrurile, ce înseamnă oare să ai o asemenea convingere și ce fapte anume stau oare la baza ei?

A spune că o faptă anume este rea, imorală, nu înseamnă numai că ea contravine regulilor sau legilor. Există legi abuzive care interzic fapte ce nu sunt imorale – cum ar fi de pildă o lege care interzice orice critică la adresa guvernului. O lege poate fi abuzivă și pentru că obligă la un act care *este* imoral – cum ar fi o lege care instituie obligativitatea segregării rasiale în hoteluri și restaurante. Conceptele de bine și rău nu se confundă cu acelea de a fi sau nu împotriva legii, altminteri nici n-ar putea fi folosite în evaluarea atât a acțiunilor, cât și a legilor.

Dacă ești de părere că a-ți ajuta prietenul să fure cartea este o faptă reprobabilă, ceva în tine se va împotrivi ideii acestei fapte: într-un fel sau altul nu vei dori să comiți actul respectiv, cu toate că, pe de altă parte, n-ai vrea nici să-ți refuzi prietenul. De unde pornește oare această dorință de a nu comite fapta, care este motivația, care este rațiunea ce stă la baza ei?

O faptă poate fi reprobabilă din diverse motive dar, în cazul de față, dacă ai fi pus în situația de a explica puțin lucrurile, ai spune probabil că ea i-ar nedreptăți pe ceilalți cititori care sunt, poate, la fel de interesați de cartea respectivă ca și prietenul tău, dar care o consultă în sala de lectură, acolo unde oricine are nevoie de ea o poate oricând găsi. S-ar putea și să simți că, ajutându-l să fure cartea, ai trăda instituția în care lucrezi și care te plătește tocmai pentru ca să previi astfel de situații.

Toate aceste considerente au de a face cu efectele unei fapte asupra altor persoane – nu neapărat efecte asupra sentimentelor lor, întrucât fapta le poate rămâne cu desăvârșire necunoscută, ci efecte care constau totuși în prejudicii de un fel sau altul. În general, gândul că o faptă e rea depinde nu numai de impactul ei asupra persoanei care o comite, ci și de impactul asupra altor oameni. Dacă ar afla, ei nu ar fi de acord și ar protesta.

Dar să presupunem că, încercând să explici toate acestea prietenului tău, el îți răspunde: „Știu că bibliotecarul șef se va înfuria atunci când își va da seama și că probabil și alți cititori se vor simți frustrați când vor descoperi dispariția cărții, dar ce-mi pasă mie? Eu vreau să am cartea. Ce-mi pasă mie de ei?"

Argumentul că un astfel de act îi prejudiciază pe alții ar trebui să-i ofere prietenului un motiv împotriva comiterii lui.

Dar atunci când unui individ pur și simplu nu-i pasă de semenii lui, ce motiv ar avea el să se abțină de la oricare din faptele îndeobște considerate reprobabile, dacă poate

scăpa nepedepsit? Ce motiv ar avea el să nu ucidă, să nu fure, să nu mintă sau să nu-i jignească pe cei din jur? Dacă poate obține ceea ce își dorește făcând astfel de lucruri, de ce nu le-ar face? Și dacă nu există nici un motiv pentru care n-ar trebui să comită astfel de acte, în ce sens spunem atunci că este rău ceea ce face?

Sigur că, într-o măsură mai mare sau mai mică, celor mai mulți oameni le pasă de semenii lor. Dar dacă unui individ nu-i pasă, aproape nimeni nu s-ar grăbi să tragă concluzia că acel individ e îndreptățit să facă excepție de la legile morale. Dacă un individ omoară un om pentru a-i fura portofelul, fără a-i păsa câtuși de puțin de victima sa, el nu este scuzat în mod automat. Faptul că nu-i pasă nu remediază acțiunea: *ar trebui* să-i pese. Dar *de ce* oare ar trebui să-i pese?

S-au făcut multe încercări de a răspunde la această întrebare. Un tip de răspuns încearcă să identifice un alt factor de care individul deja ține seama și să raporteze moralitatea acțiunilor la acest factor.

De pildă, unii împărtășesc părerea că, și dacă ai putea comite pe lumea asta nelegiuirile cele mai cumplite fără a fi vreodată descoperit și fără a fi pedepsit de lege sau de semenii tăi, astfel de fapte nu sunt îngăduite de Dumnezeu, care te va pedepsi după moarte (și te va răsplăti dacă n-ai făcut răul atunci când ai fost ispitit să-l faci). Deci, chiar atunci când pare a fi în interesul tău să comiți un asemenea act, de fapt nu este. S-a emis chiar judecata că dacă nu există un Dumnezeu care să întărească legile morale prin amenințarea pedepsei și promisiunea recompensei, morala nu e decât o iluzie: „Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis". Am schițat mai sus o versiune destul de simplistă a fundamentării religioase a moralei. Într-o variantă mai interesantă, ceea ce ne îndeamnă la ascultarea poruncilor

lui Dumnezeu nu e frica, ci dragostea. El te iubește pe tine, iar tu trebuie să Îl iubești pe El și să vrei să asculți poruncile Lui pentru a nu-L mânia.

Dar oricum am interpreta motivația religioasă, acest tip de răspuns ridică trei obiecții. În primul rând, nenumărați oameni care nu cred în Dumnezeu emit totuși judecăți în termenii binelui și răului și sunt convinși că nimeni nu ar trebui să omoare un om pentru a-i fura portofelul, chiar dacă poate fi sigur că va scăpa neprins. În al doilea rând, dacă Dumnezeu există și dacă interzice faptele rele, nu asta este ceea ce le face *să fie* rele. Crima este în sine o faptă reprobabilă și *de aceea* o interzice Dumnezeu (dacă o interzice). Dumnezeu n-ar putea face ca orice faptă să fie imorală – ca de pildă aceea de a-ți pune șoseta stângă înaintea șosetei drepte – doar prin actul interdicției. Dacă Dumnezeu te-ar pedepsi pentru o asemenea faptă, atunci n-ar fi recomandabil să faci așa ceva, dar n-ar fi imoral. În al treilea rând, nici frica de pedeapsă, nici dorința de răsplată și nici chiar dragostea față de Dumnezeu nu par să fie niște temeiuri satisfăcătoare ale comportamentului moral. Dacă ești convins că e imoral să ucizi, să înșeli sau să furi, ar fi normal să vrei să eviți astfel de fapte pentru consecințele lor nefaste asupra victimelor, nu doar pentru că ți-e teamă de efectele lor potențiale asupra ta sau pentru că nu vrei să-L superi pe Creator.

Această din urmă obiecție se aplică și altor explicații ale resorturilor moralei, care fac apel la interesele persoanei care făptuiește actul. De exemplu, se poate spune că trebuie să-i tratezi pe cei din jur cu respect pentru ca și ei la rândul lor să se poarte cu tine la fel. Poate că nu e un sfat rău, dar nu e valabil decât dacă ești convins că modul în care te comporți va afecta modul în care ceilalți se comportă față de tine. Nu constituie însă un motiv pentru

a face binele dacă ceilalți nu vor afla niciodată de fapta ta și nici pentru a nu face răul dacă știi că poți scăpa nedescoperit (ca de pildă atunci când lovești pe cineva și fugi de la locul accidentului).

Nimic nu poate înlocui grija nemijlocită față de semeni, ca fundament al moralei. Se presupune însă că aceleași principii morale se aplică tuturor. Putem oare susține că toți oamenii sunt în egală măsură preocupați de ce se întâmplă cu semenii lor? Evident, nu: există oameni foarte egoiști și chiar și celor care nu sunt egoiști le pasă deseori numai de cei pe care îi cunosc, nu de toată lumea. Deci, pe ce argument s-ar putea baza ideea că un om nu trebuie să facă rău altor oameni, inclusiv celor pe care nu-i cunoaște?

Ei bine, există un argument general în sprijinul ideii că nu trebuie să faci rău altora și care poate fi înțeles de orice om care înțelege limba engleză (sau oricare altă limbă). Acest argument arată, se pare, că omul are totuși măcar *un* motiv pentru a ține seama de semenii săi, chiar dacă până la urmă interesele lui egoiste vor fi atât de puternice încât să-l facă să persiste în comportamentul imoral față de aceștia. Sunt sigur că argumentul vă este familiar. El sună cam așa: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face".

Nu e ușor să explici cum ar trebui să funcționeze acest argument. Imaginează-ți că tocmai ești pe cale de a șterpeli umbrela cuiva, în timp ce te pregătești să ieși dintr-un restaurant și să înfrunți furtuna de afară și că un necunoscut te întreabă: „Ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face același lucru ție?" De ce oare o astfel de remarcă are menirea să te facă să eziți sau să te simți vinovat?

Evident, răspunsul imediat la întrebare ar fi: „Nu mi-ar plăcea deloc!" Care ar fi însă următorul pas? Să presupunem că ai continua în felul următor: „Nu mi-ar plăcea dacă cineva mi-ar face mie asta. Dar, din fericire, *nimeni* nu-mi face mie asta. Eu fac asta altcuiva și nu mă deranjează absolut deloc!"

Un astfel de răspuns ar eluda scopul întrebării. Când ești întrebat cum ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face același lucru ție, scopul întrebării este să-ți evoce toate sentimentele pe care le-ai avea dacă cineva ți-ar fura umbrela. Și aici ar fi mult mai multe de spus decât simplul fapt că „nu ți-ar plăcea" – așa cum „nu ți-ar plăcea" dacă ai da din greșeală cu piciorul într-un bolovan. Dacă ți-ar fura cineva umbrela, faptul te-ar *indigna.* Ai simți anumite lucruri față de hoț, nu doar față de pierderea umbrelei. Ți-ai zice: „Cum își permite să plece cu umbrela mea, cumpărată de mine cu bani munciți din greu și pe care am avut prevederea să o iau cu mine după ce am ascultat buletinul meteorologic? De ce nu și-a adus umbrela lui?" – și i-ai da tot așa înainte.

Când propriile noastre interese sunt amenințate de comportamentul lipsit de considerație al celorlalți, cei mai mulți dintre noi ne simțim cât se poate de justificați în convingerea că există motive pentru care acei ceilalți ar trebui să manifeste mai multă considerație. Când cineva îți face un rău, ți se pare, probabil, că acelui individ ar trebui să-i pese de tine; nu ești de părere că nu e treaba lui și că n-ar avea nici un motiv să se abțină de la a-ți face rău. Exact un astfel de sentiment urmărește să trezească argumentul: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face".

Pentru că, dacă admiți că te-ar *indigna* dacă cineva ți-ar face ție ceea ce tu ești pe cale acum să-i faci lui, admiți în același timp și că ești de părere că există un motiv pentru care el ar trebui să se abțină de la a comite acest act. Și dacă admiți asta, atunci trebuie să te gândești care ar putea fi acel motiv. N-ar putea fi doar acela că îți face un rău *ție,* dintre toți oamenii de pe lume. Nu există nici un motiv special pentru care el n-ar trebui să fure umbrela *ta,* dintre

toate umbrelele din lume. Tu nu ești diferit de ceilalți oameni. Oricare ar fi motivul, el ar trebui să-l determine să nu facă răul respectiv nimănui altcuiva. Și, din același motiv, oricine altcineva, într-o situație similară, s-ar putea abține de la a-ți face rău ție sau altcuiva.

Dar dacă este vorba de un motiv care ar determina pe oricine să nu facă un anumit rău cuiva, atunci e în același timp vorba de un motiv care te împiedică *pe tine* de la a face acel rău altui om (pentru că *oricine* înseamnă *toată lumea*). De aceea, e un motiv pentru ca tu să nu furi umbrela altcuiva în situația de față.

E doar o problemă de consecvență. O dată ce admiți că un altul ar avea un motiv pentru a nu-ți face un rău similar cu cel pe care ești pe cale să i-l faci tu și o dată ce admiți că acest motiv e foarte general și nu se aplică doar ție sau lui, atunci, pentru a fi consecvent, trebuie să admiți că același motiv ți se aplică și ție acum. N-ar trebui să furi umbrela și, dacă o furi, ar trebuie să te simți vinovat.

Se poate evita acest argument dacă, atunci când individul ar fi întrebat: „Ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face același lucru ție?", acesta ar replica: „Nu m-aș simți indignat deloc. Nu mi-ar *plăcea* dacă cineva mi-ar fura umbrela pe vreme de furtună, dar n-aș considera că el ar avea vreun motiv ca să țină cont de sentimentele mele". Dar oare câți oameni ar putea da acest răspuns cu mâna pe inimă? Cred că majoritatea oamenilor, dacă sunt în toate mințile, ar tinde să creadă că propriile lor interese și prejudiciile aduse acestor interese contează, și contează nu numai pentru ei, ci într-un fel care dă celorlalți oameni un motiv suficient pentru a ține și ei seama de ele. Cu toții credem că, atunci când ni se face un rău, faptul nu e doar rău *pentru noi*, ci *rău, punct*.

Baza moralei rezidă în credința că binele și răul făcut

unor oameni (sau animale) anume este bine sau rău nu doar din punctul lor de vedere, ci dintr-un punct de vedere mai general, pe care îl poate înțelege orice ființă care gândește. Înseamnă că fiecare om are un motiv pentru a lua în considerare nu numai propriile lui interese, ci și interesele celorlalți, atunci când decide asupra propriilor acțiuni. Și nu e de ajuns dacă ține seama numai de unii oameni – familia, prietenii, cei de care este legat în mod deosebit. Sigur că va avea mai multă grijă față de anumiți oameni, ca și față de el însuși. Dar el va avea un motiv pentru a lua în considerare efectul faptelor sale asupra binelui sau răului oricărui om. Ca și noi toți, el va crede că și ceilalți oameni trebuie să se comporte la fel în privința lui, fie că acei oameni îi sunt sau nu prieteni.

***

Chiar dacă raționamentul de mai sus e corect, el tot nu reprezintă decât o schiță în linii mari a fundamentului moralei. Nu ni se spune nimic precis despre cum ar trebui să luăm în considerare interesele celorlalți, sau despre cum ar trebui să le măsurăm în raport cu interesele foarte speciale pe care le investim cu toții în propria persoană și în anumiți oameni apropiați nouă. Nu ni se spune nici cât de mult ar trebui să ne preocupe locuitorii altor țări, în raport cu compatrioții noștri. Există multe dezacorduri între cei care acceptă morala în general, în legătură cu ce fapte anume sunt morale sau imorale.

De exemplu: ar trebui oare să ții la fiecare om la fel de mult pe cât ții la tine? Cu alte cuvinte, ar trebui oare să îți iubești aproapele ca pe tine însuți (chiar dacă nu ți-e atât de aproape)? Ar trebui oare să te întrebi, ori de câte ori

toate umbrelele din lume. Tu nu ești diferit de ceilalți oameni. Oricare ar fi motivul, el ar trebui să-l determine să nu facă răul respectiv nimănui altcuiva. Și, din același motiv, oricine altcineva, într-o situație similară, s-ar putea abține de la a-ți face rău ție sau altcuiva.

Dar dacă este vorba de un motiv care ar determina pe oricine să nu facă un anumit rău cuiva, atunci e în același timp vorba de un motiv care te împiedică *pe tine* de la a face acel rău altui om (pentru că *oricine* înseamnă *toată lumea*). De aceea, e un motiv pentru ca tu să nu furi umbrela altcuiva în situația de față.

E doar o problemă de consecvență. O dată ce admiți că un altul ar avea un motiv pentru a nu-ți face un rău similar cu cel pe care ești pe cale să i-l faci tu și o dată ce admiți că acest motiv e foarte general și nu se aplică doar ție sau lui, atunci, pentru a fi consecvent, trebuie să admiți că același motiv ți se aplică și ție acum. N-ar trebui să furi umbrela și, dacă o furi, ar trebuie să te simți vinovat.

Se poate evita acest argument dacă, atunci când individul ar fi întrebat: „Ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face același lucru ție?", acesta ar replica: „Nu m-aș simți indignat deloc. Nu mi-ar *plăcea* dacă cineva mi-ar fura umbrela pe vreme de furtună, dar n-aș considera că el ar avea vreun motiv ca să țină cont de sentimentele mele". Dar oare câți oameni ar putea da acest răspuns cu mâna pe inimă? Cred că majoritatea oamenilor, dacă sunt în toate mințile, ar tinde să creadă că propriile lor interese și prejudiciile aduse acestor interese contează, și contează nu numai pentru ei, ci într-un fel care dă celorlalți oameni un motiv suficient pentru a ține și ei seama de ele. Cu toții credem că, atunci când ni se face un rău, faptul nu e doar rău *pentru noi,* ci *rău, punct.*

Baza moralei rezidă în credința că binele și răul făcut

unor oameni (sau animale) anume este bine sau rău nu doar din punctul lor de vedere, ci dintr-un punct de vedere mai general, pe care îl poate înțelege orice ființă care gândește. Înseamnă că fiecare om are un motiv pentru a lua în considerare nu numai propriile lui interese, ci și interesele celorlalți, atunci când decide asupra propriilor acțiuni. Și nu e de ajuns dacă ține seama numai de unii oameni – familia, prietenii, cei de care este legat în mod deosebit. Sigur că va avea mai multă grijă față de anumiți oameni, ca și față de el însuși. Dar el va avea un motiv pentru a lua în considerare efectul faptelor sale asupra binelui sau răului oricărui om. Ca și noi toți, el va crede că și ceilalți oameni trebuie să se comporte la fel în privința lui, fie că acei oameni îi sunt sau nu prieteni.

***

Chiar dacă raționamentul de mai sus e corect, el tot nu reprezintă decât o schiță în linii mari a fundamentului moralei. Nu ni se spune nimic precis despre cum ar trebui să luăm în considerare interesele celorlalți, sau despre cum ar trebui să le măsurăm în raport cu interesele foarte speciale pe care le investim cu toții în propria persoană și în anumiți oameni apropiați nouă. Nu ni se spune nici cât de mult ar trebui să ne preocupe locuitorii altor țări, în raport cu compatrioții noștri. Există multe dezacorduri între cei care acceptă morala în general, în legătură cu ce fapte anume sunt morale sau imorale.

De exemplu: ar trebui oare să ții la fiecare om la fel de mult pe cât ții la tine? Cu alte cuvinte, ar trebui oare să îți iubești aproapele ca pe tine însuți (chiar dacă nu ți-e atât de aproape)? Ar trebui oare să te întrebi, ori de câte ori

toate umbrelele din lume. Tu nu ești diferit de ceilalți oameni. Oricare ar fi motivul, el ar trebui să-l determine să nu facă răul respectiv nimănui altcuiva. Și, din același motiv, oricine altcineva, într-o situație similară, s-ar putea abține de la a-ți face rău ție sau altcuiva.

Dar dacă este vorba de un motiv care ar determina pe oricine să nu facă un anumit rău cuiva, atunci e în același timp vorba de un motiv care te împiedică *pe tine* de la a face acel rău altui om (pentru că *oricine* înseamnă *toată lumea*). De aceea, e un motiv pentru ca tu să nu furi umbrela altcuiva în situația de față.

E doar o problemă de consecvență. O dată ce admiți că un altul ar avea un motiv pentru a nu-ți face un rău similar cu cel pe care ești pe cale să i-l faci tu și o dată ce admiți că acest motiv e foarte general și nu se aplică doar ție sau lui, atunci, pentru a fi consecvent, trebuie să admiți că același motiv ți se aplică și ție acum. N-ar trebui să furi umbrela și, dacă o furi, ar trebuie să te simți vinovat.

Se poate evita acest argument dacă, atunci când individul ar fi întrebat: „Ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face același lucru ție?", acesta ar replica: „Nu m-aș simți indignat deloc. Nu mi-ar *plăcea* dacă cineva mi-ar fura umbrela pe vreme de furtună, dar n-aș considera că el ar avea vreun motiv ca să țină cont de sentimentele mele". Dar oare câți oameni ar putea da acest răspuns cu mâna pe inimă? Cred că majoritatea oamenilor, dacă sunt în toate mințile, ar tinde să creadă că propriile lor interese și prejudiciile aduse acestor interese contează, și contează nu numai pentru ei, ci într-un fel care dă celorlalți oameni un motiv suficient pentru a ține și ei seama de ele. Cu toții credem că, atunci când ni se face un rău, faptul nu e doar rău *pentru noi,* ci *rău, punct.*

Baza moralei rezidă în credința că binele și răul făcut

unor oameni (sau animale) anume este bine sau rău nu doar din punctul lor de vedere, ci dintr-un punct de vedere mai general, pe care îl poate înțelege orice ființă care gândește. Înseamnă că fiecare om are un motiv pentru a lua în considerare nu numai propriile lui interese, ci și interesele celorlalți, atunci când decide asupra propriilor acțiuni. Și nu e de ajuns dacă ține seama numai de unii oameni – familia, prietenii, cei de care este legat în mod deosebit. Sigur că va avea mai multă grijă față de anumiți oameni, ca și față de el însuși. Dar el va avea un motiv pentru a lua în considerare efectul faptelor sale asupra binelui sau răului oricărui om. Ca și noi toți, el va crede că și ceilalți oameni trebuie să se comporte la fel în privința lui, fie că acei oameni îi sunt sau nu prieteni.

***

Chiar dacă raționamentul de mai sus e corect, el tot nu reprezintă decât o schiță în linii mari a fundamentului moralei. Nu ni se spune nimic precis despre cum ar trebui să luăm în considerare interesele celorlalți, sau despre cum ar trebui să le măsurăm în raport cu interesele foarte speciale pe care le investim cu toții în propria persoană și în anumiți oameni apropiați nouă. Nu ni se spune nici cât de mult ar trebui să ne preocupe locuitorii altor țări, în raport cu compatrioții noștri. Există multe dezacorduri între cei care acceptă morala în general, în legătură cu ce fapte anume sunt morale sau imorale.

De exemplu: ar trebui oare să ții la fiecare om la fel de mult pe cât ții la tine? Cu alte cuvinte, ar trebui oare să îți iubești aproapele ca pe tine însuți (chiar dacă nu ți-e atât de aproape)? Ar trebui oare să te întrebi, ori de câte ori

intri la un film, dacă banii dați pe bilet n-ar putea produce mai multă fericire dacă i-ai da de pomană sau dacă i-ai dona unei organizații filantropice care luptă pentru combaterea foametei?

Foarte puțini oameni sunt atât de altruiști. Iar dacă cineva ar da dovadă de atâta nepărtinire în raporturile dintre el și ceilalți, atunci el ar simți probabil și că ar trebui să manifeste aceeași imparțialitate în raporturile cu ceilalți oameni, comparați *între ei*. Asta ar exclude posibilitatea ca el să țină mai mult la prietenii sau rudele sale decât la niște necunoscuți. Chiar dacă nimic nu l-ar împiedica să aibă sentimente aparte față de anumite ființe apropiate, imparțialitatea totală nu i-ar da voie să-i *favorizeze* în vreun fel – dacă, de pildă, ar avea de ales între salvarea de la o suferință a unui prieten sau a unui necunoscut, sau între ideea de a-și duce copiii la film și cea de a dona banii organizației pentru combaterea foametei.

De la majoritatea oamenilor nu se poate pretinde o astfel de imparțialitate. Dacă cineva ar face dovada unor astfel de atitudini, acela ar fi un fel de sfânt și ne-ar inspira probabil teamă. Totuși, cât de imparțiali ar trebui să ne străduim să fim rămâne o întrebare importantă în filosofia morală. Tu ești un individ unic, dar ești în același timp capabil să recunoști că ești un individ ca mulți alții și că, privit din afară, nu ești mai important decât alții. Cât de mult ar trebui să te influențeze acest punct de vedere? Nu ești desigur lipsit de o oarecare importanță, privit din afară – altfel n-ai putea crede că ceilalți oameni ar avea vreun motiv să le pese de ce ți se întâmplă ca urmare a faptelor lor. Dar nu ești la fel de important din exterior pe cât ești de important din interior, pentru tine – întrucât din exterior nu ești mai important decât restul lumii.

Nu este numai neclar cât de nepărtinitori ar trebui să fim, este neclar și cum am putea da un răspuns corect la această întrebare. Există oare vreo modalitate unică și sigură pentru ca fiecare dintre noi să realizăm echilibrul între lucrurile care au importanță pentru noi, personal vorbind, și cele care contează în mod imparțial? Sau răspunsul va fi diferit de la individ la individ, în funcție de tăria diferitelor lor interese?

Ajungem astfel la o altă mare problemă: sunt oare conceptele de bine și rău aceleași pentru toți?

Morala este deseori considerată universală. Dacă ceva anume e rău, atunci se presupune că e rău pentru toată lumea. De pildă, dacă e imoral să omori pe cineva pentru a-i fura portofelul, atunci faptul e imoral fie că-ți pasă de omul respectiv, fie că nu. Dar dacă faptul că o acțiune e imorală se presupune a fi un motiv împotriva comiterii ei, și dacă motivele care îți determină acțiunile depind de mobilurile tale, iar mobilurile oamenilor sunt cât se poate de diverse, atunci se pare că nu există un singur rău sau bine valabil pentru toți. Nu există un singur bine sau rău pentru că, dacă motivațiile fundamentale ale oamenilor diferă, nu există nici un standard fundamental de comportament pe care toți să aibă un motiv să-l urmeze.

Există trei căi de rezolvare a acestei probleme, nici una pe deplin satisfăcătoare.

În primul rând, s-ar putea spune că aceleași lucruri *sunt* morale sau imorale pentru toată lumea, dar că nu toată lumea are un motiv pentru a face binele și a evita răul; doar oamenii care posedă un anumit fel de motivații "morale" – în special o preocupare pentru semenii lor – au un motiv de a face binele de dragul binelui. Acest argument dă moralei un statut universal, în schimb o face complet ineficientă. Nu e deloc clar ce ar însemna să spui

că ar fi imoral ca cineva să comită o crimă, dar că acel om nu are nici un motiv pentru a nu o comite.

În al doilea rând, s-ar putea spune că toată lumea are un motiv pentru a face binele și a evita răul, dar că aceste motive nu depind de mobilurile reale ale oamenilor. Mai degrabă, ele sunt motive pentru a ne schimba mobilurile dacă ele nu sunt cele corespunzătoare. Astfel morala este legată de motivele care ne determină să acționăm, dar rămâne în continuare neclar care sunt aceste motive universale ce nu depind de mobiluri pe care le împărtășește, de fapt, toată lumea. Ce înseamnă să spui că ucigașul a avut un motiv să nu comită crima, deși nici unul din mobilurile sau dorințele sale reale nu i-a furnizat un astfel de motiv?

În al treilea rând, s-ar putea spune că morala nu e universală și că ceea ce un individ este moralmente obligat să facă nu depășește acele acțiuni pentru care el posedă un anumit motiv, iar motivul depinde de cât de mult ține el seama de ceilalți oameni, în general. Dacă individul are motivații morale puternice, acestea vor genera justificări ferme și imperative morale puternice. Dacă motivațiile morale ale individului sunt slabe sau inexistente, imperativele morale care vor acționa asupra lui vor fi deopotrivă slabe sau inexistente. Acest punct de vedere poate părea realist din punct de vedere psihologic, dar el contravine ideii că aceleași legi morale ni se aplică tuturor, și nu doar oamenilor morali.

Întrebarea dacă imperativele morale sunt universale se iscă nu numai atunci când comparăm motivațiile indivizilor între ei, ci și când comparăm standardele morale acceptate în diferite societăți, în diferite epoci istorice. Multe lucruri pe care, probabil, le-ai considera imorale au fost acceptate în trecut ca juste și morale de către uriașe colectivități umane: sclavia, șerbia, sacrificiile umane, discriminarea rasială, interzicerea libertății religioase și politice, sistemul ereditar al castelor. Și se prea poate ca unele lucruri pe care le consideri acum morale să fie într-o societate viitoare privite ca imorale. Este oare rezonabil să credem că există un adevăr unic în legătură cu toate aceste probleme, deși deocamdată nu ne dăm seama de el? Sau este poate mai rezonabilă opinia că binele și răul sunt relative, că țin de o anumită epocă, de un anumit spațiu, de un anumit context social?

Există un sens în care binele și răul sunt evident relative la anumite împrejurări. Este de obicei corect să înapoiezi proprietarului un cuțit pe care l-ai luat cu împrumut atunci când acesta ți-l cere înapoi. Dar dacă între timp proprietarul și-a pierdut mințile și îți cere cuțitul pentru a putea omorî pe cineva, atunci n-ar trebui să i-l returnezi. Nu despre această relativitate vorbeam mai înainte, pentru că situația de mai sus nu demonstrează că moralitatea e relativă la nivelul fundamental. Ea arată doar că aceleași principii morale de bază vor reclama conduite diferite în circumstanțe diferite.

Relativitatea mai adâncă, în care cred unii oameni, ar presupune că fundamentele ultime ale standardelor binelui și răului – de exemplu când este moral sau imoral să ucizi sau ce sacrificii trebuie să faci pentru ceilalți – depind în întregime de standardele general acceptate în societatea în care trăiești.

Mi-e foarte greu să fiu de acord cu acest punct de vedere, mai ales pentru că, evident, este întotdeauna posibil să critici standardele acceptate în societatea în care trăiești și să afirmi că sunt deficitare din punct de vedere moral. Pentru a le putea astfel critica însă, trebuie să poți face apel la un standard mai obiectiv, la o idee despre ce este *într-adevăr* bine sau rău, în opoziție cu ceea ce cred cei mai mulți oameni. Această idee e greu de definit, dar cei mai mulți dintre noi

înțelegem ce implică, afară de cazul în care împărtășim întotdeauna cu slugărnicie opiniile comunității.

Multe probleme filosofice se leagă de conținutul moralei: care ar trebui să fie expresia unei preocupări morale sau a respectului față de ceilalți, dacă ar trebui să ne ajutăm semenii să-și atingă scopurile sau doar să ne abținem de la a-i împiedica sau a le face rău, cât de imparțiali ar trebui să fim și în ce mod. Am neglijat mare parte din aceste întrebări pentru că ceea ce mă preocupă aici este fundamentul moralei în general – cât de universală și de obiectivă este.

Ar trebui să răspund la o obiecție posibilă la adresa întregului concept de morală. Ați auzit probabil spunându-se că singurul motiv pentru care individul face vreodată ceva este că fapta i-ar crea o stare plăcută, în timp ce abținerea de la faptă i-ar crea una neplăcută. Dacă suntem într-adevăr motivați doar de propriul nostru confort, în zadar încearcă morala să deștepte grija față de ceilalți. În această viziune, chiar și conduita aparent morală, în care individul pare să-și sacrifice propriile interese în favoarea celorlalți, este, de fapt, motivată de preocuparea pentru sine: individul vrea să evite sentimentul de vinovăție pe care l-ar avea dacă n-ar face ceea ce este „moral" sau să se lase în voia caldei mângâieri a autogratulării în cazul în care ar face ceea ce este „moral". Dar acela care n-are asemenea sentimente nu are nici un motiv să fie „moral".

Este adevărat, ce-i drept, că, atunci când oamenii fac ceea ce cred că ar trebui să facă, se simt bine. În mod similar, dacă fac ceea ce cred că n-ar trebui să facă, se simt mai puțin bine. Dar nu înseamnă că aceste sentimente constituie motivația acțiunii. În multe cazuri, sentimentele respective sunt rezultatul unor motivații care se află la originea acțiunilor înseși. Nu te-ai simți bine atunci când comiți o acțiune morală decât dacă ai fi convins că mai

există și alt motiv pentru a o comite, independent de faptul că ea te face să te simți bine. Și nu te-ai simți vinovat atunci când ai comite ceva rău decât dacă ai crede că mai există și alt motiv pentru care nu trebuie să comiți acel rău, independent de faptul că te face să te simți vinovat: ceva care face să fie *drept* să te simți vinovat. Cel puțin, așa ar trebui să stea lucrurile. E adevărat că unii oameni se simt vinovați în mod irațional pentru lucruri pe care nu au nici un motiv independent să le considere imorale – dar nu acestea sunt resorturile moralei.

Într-un sens, oamenii fac ceea ce vor să facă. Dar motivele și mobilurile care le animă dorințele sunt dintre cele mai diverse. S-ar putea să „doresc" să-i dau unui individ portofelul numai pentru că are un pistol îndreptat asupra capului meu și amenință să mă omoare în caz contrar. Și s-ar putea să doresc să mă arunc într-un râu rece ca gheața pentru a salva un necunoscut de la înec, nu pentru că mă voi simți bine după aceea, ci pentru că recunosc că viața lui este importantă, ca și viața mea, și recunosc că am un motiv să-i salvez viața tot așa cum și el ar avea un motiv să mi-o salveze pe a mea dacă rolurile s-ar inversa.

Argumentul moral încearcă să facă apel la o capacitate de motivare imparțială care se presupune că e prezentă în noi toți. Din nefericire, ea poate fi uneori ascunsă foarte bine, iar în unele cazuri poate lipsi cu desăvârșire. Și în orice caz, ea are de luptat cu motivații egoiste puternice și cu alte motivații personale mai puțin egoiste, în încercarea de a ține comportamentul sub control. Dificultatea de a justifica morala nu stă în aceea că există o singură motivație umană, ci că există atât de multe.

8

Problema dreptății

Este, oare, nedrept că unii oameni se nasc bogați, iar alții săraci? Iar dacă e nedrept, trebuie, oare, să facem ceva?

Lumea e plină de inegalități – în cadrul aceleiași țări sau de la o țară la alta. Unii copii se nasc și cresc în cămine confortabile și prospere, sunt bine hrăniți și bine educați. Alții se nasc săraci, nu mănâncă niciodată de ajuns și n-au niciodată acces la o educație corespunzătoare sau la asistența medicală de care ar avea nevoie. În mod clar, e o chestiune de noroc: nu suntem răspunzători pentru categoria socială sau economică, nici pentru țara în care ne-am născut. Întrebarea este cât de nocive sunt inegalitățile de care nu se fac vinovați cei care suferă de pe urma lor? Ar trebui oare ca guvernele să-și folosească autoritatea pentru a încerca să reducă inegalitățile de acest fel, inegalități de care victimele lor nu sunt răspunzătoare?

Unele inegalități sunt impuse în mod deliberat. Discriminarea rasială, de pildă, interzice în mod deliberat indivizilor de o anumită rasă accesul la anumite profesiuni, locuințe sau instituții de învățământ, care sunt accesibile indivizilor de altă rasă. De asemenea, femeilor le este uneori îngrădit accesul la unele profesiuni sau le sunt refuzate anumite privilegii de care se bucură numai bărbații. Aici nu mai e vorba doar de noroc. Discriminarea rasială și sexuală sunt injuste în modul cel mai evident. Ele sunt forme de inegalitate determinate de factori care

nu ar trebui să influențeze condițiile de viață fundamentale ale omului.

În numele dreptății, șansele ar trebui să fie egale pentru toți cei care au pregătirea necesară și este, fără îndoială, un fapt pozitiv ori de câte ori guvernele se străduiesc să aplice acest principiu al egalității șanselor.

Mai greu sunt însă de apreciat inegalitățile care se ivesc în condiții normale, în care nu există nici un fel de discriminare rasială sau sexuală deliberată. Asta deoarece, chiar dacă șansele sunt egale și orice individ cu pregătirea necesară poate fi admis într-o universitate, poate ocupa un post, poate cumpăra o casă sau poate candida la o anumită funcție – indiferent de rasă, religie, sex sau origine etnică – vor mai rămâne totuși o mulțime de inegalități. Indivizii provenind din medii mai înstărite vor beneficia, de regulă, de o educație mai bună și de resurse mai substanțiale, iar astfel vor fi mai bine pregătiți în competiția pentru posturile bune. Chiar într-un sistem care garantează egalitatea șanselor, unii oameni vor pleca din start cu un avantaj și vor obține rezultate mult mai bune decât alții, ale căror aptitudini native sunt identice.

Mai mult decât atât, diferențele între aptitudinile native ale oamenilor vor produce mari diferențele în ce privește rezultatele finale, într-un sistem bazat pe competiție. Cei care posedă aptitudini de care societatea are mare nevoie vor putea câștiga mult mai mult decât cei lipsiți de priceperi sau talente deosebite. Și aceste diferențe țin de norocul fiecăruia. Deși oamenii sunt datori să-și cultive și să-și exploateze însușirile naturale, cei mai mulți dintre noi nu vom putea niciodată interpreta un rol ca Meryl Streep, picta ca Picasso sau construi automobile ca Henry Ford, oricât de mult ne-am strădui. Lucrul e valabil și pentru realizări mai puțin îndrăznețe. Norocul de a poseda un

8

Problema dreptății

Este, oare, nedrept că unii oameni se nasc bogați, iar alții săraci? Iar dacă e nedrept, trebuie, oare, să facem ceva?

Lumea e plină de inegalități – în cadrul aceleiași țări sau de la o țară la alta. Unii copii se nasc și cresc în cămine confortabile și prospere, sunt bine hrăniți și bine educați. Alții se nasc săraci, nu mănâncă niciodată de ajuns și n-au niciodată acces la o educație corespunzătoare sau la asistența medicală de care ar avea nevoie. În mod clar, e o chestiune de noroc: nu suntem răspunzători pentru categoria socială sau economică, nici pentru țara în care ne-am născut. Întrebarea este cât de nocive sunt inegalitățile de care nu se fac vinovați cei care suferă de pe urma lor? Ar trebui oare ca guvernele să-și folosească autoritatea pentru a încerca să reducă inegalitățile de acest fel, inegalități de care victimele lor nu sunt răspunzătoare?

Unele inegalități sunt impuse în mod deliberat. Discriminarea rasială, de pildă, interzice în mod deliberat indivizilor de o anumită rasă accesul la anumite profesiuni, locuințe sau instituții de învățământ, care sunt accesibile indivizilor de altă rasă. De asemenea, femeilor le este uneori îngrădit accesul la unele profesiuni sau le sunt refuzate anumite privilegii de care se bucură numai bărbații. Aici nu mai e vorba doar de noroc. Discriminarea rasială și sexuală sunt injuste în modul cel mai evident. Ele sunt forme de inegalitate determinate de factori care

nu ar trebui să influențeze condițiile de viață fundamentale ale omului.

În numele dreptății, șansele ar trebui să fie egale pentru toți cei care au pregătirea necesară și este, fără îndoială, un fapt pozitiv ori de câte ori guvernele se străduiesc să aplice acest principiu al egalității șanselor.

Mai greu sunt însă de apreciat inegalitățile care se ivesc în condiții normale, în care nu există nici un fel de discriminare rasială sau sexuală deliberată. Asta deoarece, chiar dacă șansele sunt egale și orice individ cu pregătirea necesară poate fi admis într-o universitate, poate ocupa un post, poate cumpăra o casă sau poate candida la o anumită funcție – indiferent de rasă, religie, sex sau origine etnică – vor mai rămâne totuși o mulțime de inegalități. Indivizii provenind din medii mai înstărite vor beneficia, de regulă, de o educație mai bună și de resurse mai substanțiale, iar astfel vor fi mai bine pregătiți în competiția pentru posturile bune. Chiar într-un sistem care garantează egalitatea șanselor, unii oameni vor pleca din start cu un avantaj și vor obține rezultate mult mai bune decât alții, ale căror aptitudini native sunt identice.

Mai mult decât atât, diferențele între aptitudinile native ale oamenilor vor produce mari diferențele în ce privește rezultatele finale, într-un sistem bazat pe competiție. Cei care posedă aptitudini de care societatea are mare nevoie vor putea câștiga mult mai mult decât cei lipsiți de priceperi sau talente deosebite. Și aceste diferențe țin de norocul fiecăruia. Deși oamenii sunt datori să-și cultive și să-și exploateze însușirile naturale, cei mai mulți dintre noi nu vom putea niciodată interpreta un rol ca Meryl Streep, picta ca Picasso sau construi automobile ca Henry Ford, oricât de mult ne-am strădui. Lucrul e valabil și pentru realizări mai puțin îndrăznețe. Norocul de a poseda un

talent înnăscut, ca și acela de a proveni dintr-un mediu familial sau social favorizat, sunt factori importanți în determinarea statutului social și material al individului într-o societate bazată pe concurență. Șanse egale produc rezultate inegale.

Aceste inegalități, spre deosebire de cele produse de discriminarea rasială și sexuală, sunt rezultatul unor opțiuni și acțiuni care nu par, în sine, nedrepte. Oamenii se ocupă de copiii lor și încearcă să le ofere o educație cât mai bună, iar unii dintre ei pot dispune în acest scop de mai mulți bani decât alții. Oamenii plătesc pentru produsele, serviciile, spectacolele de care doresc să beneficieze, iar unii producători de bunuri și servicii sau unii artiști devin mai bogați decât alții pentru că ceea ce oferă ei este căutat de un număr mai mare de oameni. Companii și organizații de tot felul caută să angajeze persoane care să muncească bine și plătesc salarii mari celor cu capacități deosebite. Dacă un restaurant e plin de clienți, iar altul, alături, e pustiu pentru că cel dintâi are un bucătar excelent, iar cel de-al doilea nu, clienții care aleg primul restaurant și îl evită pe al doilea n-au comis prin aceasta nici o faptă imorală, deși opțiunea lor are consecințe negative asupra proprietarului și angajaților celui de-al doilea restaurant și asupra familiilor lor. Astfel de efecte asupra oamenilor sunt foarte îngrijorătoare, mai ales când ele sunt foarte grave. În unele țări, mari sectoare ale populației trăiesc în sărăcie, de la o generație la alta. Dar chiar și într-o țară prosperă ca Statele Unite, mulți oameni pornesc în viață cu un dublu handicap, economic și educațional. Unii sunt în stare să depășească aceste dezavantaje, dar e cu mult mai greu decât atunci când pornești de pe o poziție avantajată.

Cele mai îngrijorătoare sunt uriașele inegalități între țările bogate și cele sărace în privința bunăstării materiale, în-

grijirii medicale, accesului la educație și gradului general de dezvoltare. Cei mai mulți oameni de pe glob nu au nici cea mai mică șansă de a deveni vreodată atât de bogați ca cei mai săraci europeni, japonezi sau americani. Aceste mari inegalități, care țin de șansa sau neșansa fiecăruia, ne apar cu siguranță nedrepte. Ce ar trebui să facem însă pentru a le înlătura, în cazul în care suntem de acord că trebuie să facem ceva?

Trebuie să reflectăm atât la inegalitatea respectivă în sine, cât și la remediul care ar putea să o diminueze sau să o elimine. Principala întrebare în legătură cu inegalitățile înseși este: care *cauze* anume ale inegalităților sunt nedrepte? Principala întrebare în legătură cu soluțiile posibile este: ce *metode* de a acționa asupra inegalităților sunt juste?

În cazul discriminării rasiale sau sexuale deliberate, răspunsurile sunt la îndemâna oricui. Cauza unei astfel de inegalități este nedreaptă pentru că a practica o astfel de discriminare înseamnă *a face* un lucru nedrept. Iar remediul este, pur și simplu, să împiedici posibilitatea unei astfel de practici. Dacă proprietarul unui imobil refuză să închirieze camere unor negri, el trebuie să dea socoteală în fața legii.

Dar întrebările se complică în alte situații. Problema este că inegalități care par nedrepte pot fi produse de cauze în care sunt implicați indivizi care *nu fac* nimic rău. Pare nedrept că indivizi mult mai săraci din naștere decât alții sunt dezavantajați față de aceștia, și nu din vina lor. Astfel de inegalități există însă pentru că unii oameni au reușit să câștige mai mulți bani decât alții și au încercat să-și ajute copiii pe cât le-a stat în putință; de asemenea pentru că tendința oamenilor este de a se căsători cu oameni care fac parte din aceeași clasă socială și economică, iar averea și privilegiile sociale se acumulează și se transmit de

talent înnăscut, ca și acela de a proveni dintr-un mediu familial sau social favorizat, sunt factori importanți în determinarea statutului social și material al individului într-o societate bazată pe concurență. Șanse egale produc rezultate inegale.

Aceste inegalități, spre deosebire de cele produse de discriminarea rasială și sexuală, sunt rezultatul unor opțiuni și acțiuni care nu par, în sine, nedrepte. Oamenii se ocupă de copiii lor și încearcă să le ofere o educație cât mai bună, iar unii dintre ei pot dispune în acest scop de mai mulți bani decât alții. Oamenii plătesc pentru produsele, serviciile, spectacolele de care doresc să beneficieze, iar unii producători de bunuri și servicii sau unii artiști devin mai bogați decât alții pentru că ceea ce oferă ei este căutat de un număr mai mare de oameni. Companii și organizații de tot felul caută să angajeze persoane care să muncească bine și plătesc salarii mari celor cu capacități deosebite. Dacă un restaurant e plin de clienți, iar altul, alături, e pustiu pentru că cel dintâi are un bucătar excelent, iar cel de-al doilea nu, clienții care aleg primul restaurant și îl evită pe al doilea n-au comis prin aceasta nici o faptă imorală, deși opțiunea lor are consecințe negative asupra proprietarului și angajaților celui de-al doilea restaurant și asupra familiilor lor. Astfel de efecte asupra oamenilor sunt foarte îngrijorătoare, mai ales când ele sunt foarte grave. În unele țări, mari sectoare ale populației trăiesc în sărăcie, de la o generație la alta. Dar chiar și într-o țară prosperă ca Statele Unite, mulți oameni pornesc în viață cu un dublu handicap, economic și educațional. Unii sunt în stare să depășească aceste dezavantaje, dar e cu mult mai greu decât atunci când pornești de pe o poziție avantajată.

Cele mai îngrijorătoare sunt uriașele inegalități între țările bogate și cele sărace în privința bunăstării materiale, în-

grijirii medicale, accesului la educație și gradului general de dezvoltare. Cei mai mulți oameni de pe glob nu au nici cea mai mică șansă de a deveni vreodată atât de bogați ca cei mai săraci europeni, japonezi sau americani. Aceste mari inegalități, care țin de șansa sau neșansa fiecăruia, ne apar cu siguranță nedrepte. Ce ar trebui să facem însă pentru a le înlătura, în cazul în care suntem de acord că trebuie să facem ceva?

Trebuie să reflectăm atât la inegalitatea respectivă în sine, cât și la remediul care ar putea să o diminueze sau să o elimine. Principala întrebare în legătură cu inegalitățile însești este: care *cauze* anume ale inegalităților sunt nedrepte? Principala întrebare în legătură cu soluțiile posibile este: ce *metode* de a acționa asupra inegalităților sunt juste?

În cazul discriminării rasiale sau sexuale deliberate, răspunsurile sunt la îndemâna oricui. Cauza unei astfel de inegalități este nedreaptă pentru că a practica o astfel de discriminare înseamnă *a face* un lucru nedrept. Iar remediul este, pur și simplu, să împiedici posibilitatea unei astfel de practici. Dacă proprietarul unui imobil refuză să închirieze camere unor negri, el trebuie să dea socoteală în fața legii.

Dar întrebările se complică în alte situații. Problema este că inegalități care par nedrepte pot fi produse de cauze în care sunt implicați indivizi care *nu fac* nimic rău. Pare nedrept că indivizi mult mai săraci din naștere decât alții sunt dezavantajați față de aceștia, și nu din vina lor. Astfel de inegalități există însă pentru că unii oameni au reușit să câștige mai mulți bani decât alții și au încercat să-și ajute copiii pe cât le-a stat în putință; de asemenea pentru că tendința oamenilor este de a se căsători cu oameni care fac parte din aceeași clasă socială și economică, iar averea și privilegiile sociale se acumulează și se transmit de

la o generație la alta. Acțiunile care împreună dau naștere acestor cauze – opțiuni profesionale, achiziții, căsătorii, moșteniri și eforturi pentru asigurarea educației și stării materiale a urmașilor – nu par nedrepte în sine. Ce poate fi considerat nedrept e rezultatul final, și anume că unii oameni pornesc în viață cu un handicap nemeritat.

Dacă o asemenea neșansă ni se pare nedreaptă, este probabil pentru că ni se pare nedrept ca oamenii să sufere consecințele unor dezavantaje pentru care n-au nici o vină și care reprezintă doar rezultatul funcționării normale a sistemului socio-economic în care s-au născut. Unii dintre noi vor fi de părere că orice neșansă de care individul nu este vinovat, cum ar fi, de pildă, neșansa de a te fi născut cu un handicap fizic, ar trebui compensată, dacă se poate. Dar să lăsăm astfel de cazuri la o parte, în discuția de față. Să ne concentrăm asupra inegalităților nemeritate care apar din însăși funcționarea societății și a economiei, în mod deosebit într-o economie bazată pe competiție.

Cele două mari cauze ale acestor inegalități nemeritate sunt, așa cum am spus, diferențele între categoriile socio-economice cărora le aparțin oamenii prin naștere și diferențele între aptitudinile sau talentele naturale pe care le posedă ei pentru anumite profesiuni cerute pe piață. S-ar putea să ți se pară că nu e nimic nedrept în ce privește inegalitățile izvorâte din aceste cauze. Dar dacă ți se pare că ele sunt cumva nedrepte și dacă ești de părere că societatea ar trebui să le elimine, atunci va trebui să propui o soluție care va acționa fie asupra cauzelor propriu-zise, fie asupra efectelor lor în mod direct.

Cauzele propriu-zise, așa cum am văzut deja, constau în opțiuni relativ inofensive pe care mulți oameni le fac în legătură cu modul în care vor să-și cheltuiască timpul și banii și felul în care vor să-și trăiască viața. Să te amesteci în deciziile oamenilor în legătură cu ce produse vor cumpăra, ce vor face pentru copiii lor sau ce salariu anume vor plăti angajaților lor, e cu totul altceva decât să te amesteci în deciziile lor atunci când vor să jefuiască o bancă sau refuză anumite drepturi negrilor sau femeilor. Un amestec mai indirect în viața economică a indivizilor îl reprezintă sistemul de impozitare, mai ales impozitul asupra venitului și al moștenirilor, precum și anumite taxe asupra consumului, care pot fi stabilite astfel încât să-i afecteze mai mult pe cei bogați decât pe cei săraci. Aceasta ar fi una din modalitățile prin care un guvern poate încerca să reducă adâncirea, de la o generație la alta, a inegalităților materiale, obligându-i pe oameni să cedeze o parte din bani.

Mai importantă însă ar fi folosirea resurselor publice obținute de pe urma impozitelor pentru compensarea parțială a dezavantajelor legate de lipsa condițiile materiale și a accesului la educație, cu care se confruntă copiii familiilor care nu pot face față acestor dezavantaje prin forțe proprii. Asta încearcă să facă programele de asistență socială, utilizând sumele provenite din impozite pentru a oferi un minim necesar de asistență medicală, educație, hrană și condiții de locuit. Astfel, inegalitățile sunt combătute în mod direct.

Când e vorba însă de inegalitățile provenite din diferențele dintre capacitățile oamenilor, nu se poate face mare lucru pentru a interveni asupra cauzelor, căci ar însemna să abolim economia de piață însăși. Atâta vreme cât există concurență pentru atragerea unor oameni spre anumite posturi, concurență între oameni pentru ocuparea anumitor locuri de muncă și concurență între firme pentru atragerea clienților, unii indivizi vor câștiga mai mulți bani decât alții. Singura alternativă ar fi o economie centralizată, în care toată lumea ar primi salarii aproximativ egale, iar repartiția oamenilor la locurile lor de muncă s-ar face prin in-

termediul unei autorități centrale. Deși a fost încercat, un astfel de sistem are consecințe extrem de grave asupra libertății indivizilor, ca și asupra eficienței sale de ansamblu – mult prea grave, în opinia mea, pentru a-l face acceptabil, deși unii s-ar putea să fie de altă părere.

Dacă se dorește reducerea inegalităților rezultate din diferențele între capacitățile indivizilor, simultan cu menținerea unei economii bazate pe competiție, vor trebuie atacate inegalitățile înseși. Asta se poate face printr-o creștere a impozitelor asupra veniturilor mari și prin garantarea unor servicii publice gratuite către toți indivizii sau către cei cu venituri reduse. Aceasta ar putea include plata unor compensații în bani către cei ale căror posibilități de câștig sunt foarte reduse, sub forma unui așa-zis „impozit negativ pe venit". Nici una din aceste soluții n-ar elimina complet inegalitățile injuste și orice sistem fiscal va avea și alte efecte, uneori imprevizibile, asupra economiei, inclusiv efecte asupra nivelului șomajului și asupra populației sărace, astfel încât problema găsirii unor remedii rămâne complicată.

Dar, ca să revenim asupra aspectului filosofic, măsurile necesare pentru reducerea inegalităților nemeritate care apar ca urmare a originii sociale diferite a indivizilor și a însușirilor lor native diferite implică amestecul în activitățile economice ale oamenilor, în primul rând prin intermediul sistemului de impozite: guvernul ia bani de la unii pentru a-i ajuta pe alții. Aceasta nu este singura destinație a impozitelor și nici măcar destinația principală. Mare parte din impozite este cheltuită în scopuri care îi avantajează mai degrabă pe cei bogați decât pe cei săraci. Dar ce ne interesează pe noi în discuția de față este așa-numita impozitare *redistributivă*. Ea implică folosirea autorității guvernamentale pentru a interveni în activitățile oamenilor, dar nu pentru că aceste activități ar fi nedrepte în si-

ne, ca furtul sau discriminarea, ci pentru că ele generează efecte care par nedrepte.

Unele voci susțin că impozitarea redistributivă nu este justă, pentru că guvernul n-ar trebui să intervină în viața oamenilor decât dacă aceștia comit fapte imorale, iar operațiunile economice care produc toate aceste inegalități nu sunt imorale, ci cât se poate de nevinovate. Aceste voci ar putea susține și că inegalitățile rezultate nu sunt câtuși de puțin injuste în sine: deși ele sunt *nemeritate* și nu apar din vina victimelor lor, societatea nu este obligată să le înlăture. Asta-i viața, s-ar putea spune, unii au mai mult noroc decât alții. Singura împrejurare în care suntem obligați să *facem* ceva e atunci când nenorocirea e rezultatul unei acțiuni imorale comise de un individ împotriva altuia.Aceasta este o problemă politică destul de controversată, iar părerile sunt foarte împărțite. Unii oameni protestează mult mai vehement împotriva inegalităților care apar între oameni ca urmare a categoriilor sociale și economice diferite cărora le aparțin ei prin naștere, decât împotriva celor provenite din diferențele între talentele sau capacitățile lor. Aceștia dezaprobă efectele pe care le are asupra indivizilor faptul că unii se nasc bogați, iar alții în mahalale, dar sunt de acord că omul are tot dreptul la tot ceea ce poate câștiga prin efortul propriu – astfel încât e cât se poate de just ca un individ să câștige foarte mult, iar altul foarte puțin, ca urmare a faptului că primul posedă un talent căutat pe piață sau o capacitate deosebită pentru asimilarea unor tehnici sofisticate de lucru, în timp ce al doilea nu este în stare decât de muncă necalificată.

Eu, unul, cred că inegalitățile provenite din oricare din aceste două cauze sunt injuste. Mi se pare în mod clar nedrept ca un sistem socio-economic să permită ca unii indivizi să trăiască în condiții de real dezavantaj ma-

terial și social, pentru care nu sunt răspunzători, dacă o asemenea situație poate fi prevenită printr-un sistem de impozitare redistributivă și prin programe de asistență socială. Dar, pentru a ajunge la o concluzie în legătură cu toate acestea, trebuie să decizi mai întâi și care cauze anume ale inegalităților sunt injuste și ce remedii anume sunt legitime.

Am discutat mai ales despre problema dreptății sociale în cadrul unui anumit tip de societate. La nivel mondial, problema devine mult mai complicată, atât pentru faptul că inegalitățile sunt atât de uriașe, cât și pentru că e greu de spus ce soluții s-ar putea adopta în absența unui guvern internațional care ar putea percepe impozite la nivel internațional și care ar supraveghea eficiența utilizării lor. Problema înființării unui guvern la scară internațională nu se pune însă, ceea ce nu e tocmai rău pentru că ar fi, probabil, un guvern detestabil din multe puncte de vedere. Rămâne totuși problema dreptății la nivel global, deși e greu de spus cum ar putea fi ea soluționată în sistemul actual de state suverane independente.

9

Problema morții

Toți murim, dar părerile noastre în legătură cu ce reprezintă moartea diferă. Unii sunt convinși că vor supraviețui și după ce trupul lor va muri și că vor merge în Rai sau în Iad sau cine știe unde, sau că se vor transforma într-un spirit, sau că se vor reîntoarce pe Pământ într-un nou trup, nu neapărat ca ființă omenească. Alții cred că vor înceta să existe, că se vor stinge asemenea unei lumânări atunci când trupurile lor vor muri. Iar dintre cei care cred că vor înceta să existe, unora acest fapt li se pare îngrozitor, iar altora nu.

Se spune uneori că nimeni nu-și poate concepe propria inexistență și că, prin urmare, nu putem crede cu adevărat că existența noastră se va încheia o dată cu moartea. Dar nu mi se pare că ar fi așa. Sigur că nu poți să-ți concepi propria inexistență *din interior.* Nu poți concepe cum ar fi dacă ai fi complet anihilat, pentru că n-ar fi nicicum, din interior adică. Dar, în același sens, nu poți concepe nici cum ar fi dacă ai fi complet inconștient, nici măcar temporar. Faptul că nu-ți poți închipui cum ar fi, din interior, să fii inconștient, nu înseamnă că nu-ți poți închipui acest lucru deloc: nu trebuie decât să-ți închipui că te privești din exterior, în timp ce ai leșinat sau dormi adânc. Și, deși trebuie să fii conștient ca să-ți *închipui* așa ceva, nu înseamnă că te închipui *pe tine* ca fiind conștient.

Același lucru se întâmplă și cu moartea. Pentru a-ți imagina propria anihilare, trebuie să ți-o imaginezi din

terial și social, pentru care nu sunt răspunzători, dacă o asemenea situație poate fi prevenită printr-un sistem de impozitare redistributivă și prin programe de asistență socială. Dar, pentru a ajunge la o concluzie în legătură cu toate acestea, trebuie să decizi mai întâi și care cauze anume ale inegalităților sunt injuste și ce remedii anume sunt legitime.

Am discutat mai ales despre problema dreptății sociale în cadrul unui anumit tip de societate. La nivel mondial, problema devine mult mai complicată, atât pentru faptul că inegalitățile sunt atât de uriașe, cât și pentru că e greu de spus ce soluții s-ar putea adopta în absența unui guvern internațional care ar putea percepe impozite la nivel internațional și care ar supraveghea eficiența utilizării lor. Problema înființării unui guvern la scară internațională nu se pune însă, ceea ce nu e tocmai rău pentru că ar fi, probabil, un guvern detestabil din multe puncte de vedere. Rămâne totuși problema dreptății la nivel global, deși e greu de spus cum ar putea fi ea soluționată în sistemul actual de state suverane independente.

9

Problema morții

Toți murim, dar părerile noastre în legătură cu ce reprezintă moartea diferă. Unii sunt convinși că vor supraviețui și după ce trupul lor va muri și că vor merge în Rai sau în Iad sau cine știe unde, sau că se vor transforma într-un spirit, sau că se vor reîntoarce pe Pământ într-un nou trup, nu neapărat ca ființă omenească. Alții cred că vor înceta să existe, că se vor stinge asemenea unei lumânări atunci când trupurile lor vor muri. Iar dintre cei care cred că vor înceta să existe, unora acest fapt li se pare îngrozitor, iar altora nu.

Se spune uneori că nimeni nu-și poate concepe propria inexistență și că, prin urmare, nu putem crede cu adevărat că existența noastră se va încheia o dată cu moartea. Dar nu mi se pare că ar fi așa. Sigur că nu poți să-ți concepi propria inexistență *din interior*. Nu poți concepe cum ar fi dacă ai fi complet anihilat, pentru că n-ar fi nicicum, din interior adică. Dar, în același sens, nu poți concepe nici cum ar fi dacă ai fi complet inconștient, nici măcar temporar. Faptul că nu-ți poți închipui cum ar fi, din interior, să fii inconștient, nu înseamnă că nu-ți poți închipui acest lucru deloc: nu trebuie decât să-ți închipui că te privești din exterior, în timp ce ai leșinat sau dormi adânc. Și, deși trebuie să fii conștient ca să-ți *închipui* așa ceva, nu înseamnă că te închipui *pe tine* ca fiind conștient.

Același lucru se întâmplă și cu moartea. Pentru a-ți imagina propria anihilare, trebuie să ți-o imaginezi din

terial și social, pentru care nu sunt răspunzători, dacă o asemenea situație poate fi prevenită printr-un sistem de impozitare redistributivă și prin programe de asistență socială. Dar, pentru a ajunge la o concluzie în legătură cu toate acestea, trebuie să decizi mai întâi și care cauze anume ale inegalităților sunt injuste și ce remedii anume sunt legitime.

Am discutat mai ales despre problema dreptății sociale în cadrul unui anumit tip de societate. La nivel mondial, problema devine mult mai complicată, atât pentru faptul că inegalitățile sunt atât de uriașe, cât și pentru că e greu de spus ce soluții s-ar putea adopta în absența unui guvern internațional care ar putea percepe impozite la nivel internațional și care ar supraveghea eficiența utilizării lor. Problema înființării unui guvern la scară internațională nu se pune însă, ceea ce nu e tocmai rău pentru că ar fi, probabil, un guvern detestabil din multe puncte de vedere. Rămâne totuși problema dreptății la nivel global, deși e greu de spus cum ar putea fi ea soluționată în sistemul actual de state suverane independente.

9

Problema morții

Toți murim, dar părerile noastre în legătură cu ce reprezintă moartea diferă. Unii sunt convinși că vor supraviețui și după ce trupul lor va muri și că vor merge în Rai sau în Iad sau cine știe unde, sau că se vor transforma într-un spirit, sau că se vor reîntoarce pe Pământ într-un nou trup, nu neapărat ca ființă omenească. Alții cred că vor înceta să existe, că se vor stinge asemenea unei lumânări atunci când trupurile lor vor muri. Iar dintre cei care cred că vor înceta să existe, unora acest fapt li se pare îngrozitor, iar altora nu.

Se spune uneori că nimeni nu-și poate concepe propria inexistență și că, prin urmare, nu putem crede cu adevărat că existența noastră se va încheia o dată cu moartea. Dar nu mi se pare că ar fi așa. Sigur că nu poți să-ți concepi propria inexistență *din interior.* Nu poți concepe cum ar fi dacă ai fi complet anihilat, pentru că n-ar fi nicicum, din interior adică. Dar, în același sens, nu poți concepe nici cum ar fi dacă ai fi complet inconștient, nici măcar temporar. Faptul că nu-ți poți închipui cum ar fi, din interior, să fii inconștient, nu înseamnă că nu-ți poți închipui acest lucru deloc: nu trebuie decât să-ți închipui că te privești din exterior, în timp ce ai leșinat sau dormi adânc. Și, deși trebuie să fii conștient ca să-ți *închipui* așa ceva, nu înseamnă că te închipui *pe tine* ca fiind conștient.

Același lucru se întâmplă și cu moartea. Pentru a-ți imagina propria anihilare, trebuie să ți-o imaginezi din

terial și social, pentru care nu sunt răspunzători, dacă o asemenea situație poate fi prevenită printr-un sistem de impozitare redistributivă și prin programe de asistență socială. Dar, pentru a ajunge la o concluzie în legătură cu toate acestea, trebuie să decizi mai întâi și care cauze anume ale inegalităților sunt injuste și ce remedii anume sunt legitime.

Am discutat mai ales despre problema dreptății sociale în cadrul unui anumit tip de societate. La nivel mondial, problema devine mult mai complicată, atât pentru faptul că inegalitățile sunt atât de uriașe, cât și pentru că e greu de spus ce soluții s-ar putea adopta în absența unui guvern internațional care ar putea percepe impozite la nivel internațional și care ar supraveghea eficiența utilizării lor. Problema înființării unui guvern la scară internațională nu se pune însă, ceea ce nu e tocmai rău pentru că ar fi, probabil, un guvern detestabil din multe puncte de vedere. Rămâne totuși problema dreptății la nivel global, deși e greu de spus cum ar putea fi ea soluționată în sistemul actual de state suverane independente.

9

Problema morții

Toți murim, dar părerile noastre în legătură cu ce reprezintă moartea diferă. Unii sunt convinși că vor supraviețui și după ce trupul lor va muri și că vor merge în Rai sau în Iad sau cine știe unde, sau că se vor transforma într-un spirit, sau că se vor reîntoarce pe Pământ într-un nou trup, nu neapărat ca ființă omenească. Alții cred că vor înceta să existe, că se vor stinge asemenea unei lumânări atunci când trupurile lor vor muri. Iar dintre cei care cred că vor înceta să existe, unora acest fapt li se pare îngrozitor, iar altora nu.

Se spune uneori că nimeni nu-și poate concepe propria inexistență și că, prin urmare, nu putem crede cu adevărat că existența noastră se va încheia o dată cu moartea. Dar nu mi se pare că ar fi așa. Sigur că nu poți să-ți concepi propria inexistență *din interior*. Nu poți concepe cum ar fi dacă ai fi complet anihilat, pentru că n-ar fi nicicum, din interior adică. Dar, în același sens, nu poți concepe nici cum ar fi dacă ai fi complet inconștient, nici măcar temporar. Faptul că nu-ți poți închipui cum ar fi, din interior, să fii inconștient, nu înseamnă că nu-ți poți închipui acest lucru deloc: nu trebuie decât să-ți închipui că te privești din exterior, în timp ce ai leșinat sau dormi adânc. Și, deși trebuie să fii conștient ca să-ți *închipui* așa ceva, nu înseamnă că te închipui *pe tine* ca fiind conștient.

Același lucru se întâmplă și cu moartea. Pentru a-ți imagina propria anihilare, trebuie să ți-o imaginezi din

exterior – să-ți imaginezi propriul corp părăsit complet de viață și de simțire. Pentru a-ți imagina ceva, nu e necesar să-ți imaginezi cum ar fi *pentru tine* să ai o anume experiență. Când îți imaginezi propria înmormântare, nu-ți imaginezi imposibila situație de a fi *prezent* la propria ta înmormântare, ci îți imaginezi cum ar fi ea privită prin ochii altcuiva. Sigur că ești viu în timp ce îți închipui propria moarte, dar aceasta nu constituie o problemă, așa cum nu constituie o problemă nici faptul că, fiind conștient, îți poți închipui că ești inconștient.

Problema supraviețuirii după moarte se leagă de problema raportului dintre minte și corp, pe care am discutat-o anterior. Dacă dualiștii au dreptate și fiecare individ este alcătuit dintr-un suflet și un corp legate unul de celălalt, putem înțelege atunci cum ar putea fi posibilă viața după moarte. Ar însemna ca sufletul să poată exista independent și să posede o viață spirituală care să nu depindă de corp. Astfel, el ar putea părăsi corpul la moartea acestuia, în loc să dispară o dată cu el. N-ar putea avea acel tip de viață spirituală legată de acțiune și de percepție senzorială și care depinde de legătura cu corpul (decât dacă s-ar putea lega de un alt corp), dar poate că ar avea un cu totul alt fel de viață interioară, dependentă poate de cauze și influențe complet diferite, de pildă de comunicarea nemijlocită cu alte suflete.

Eu cred că viața după moarte *ar putea* fi posibilă, dacă dualiștii au dreptate. Pe de altă parte, s-ar putea să nu fie posibilă, pentru că s-ar putea ca supraviețuirea sufletului și menținerea lui în stare conștientă să depindă în întregime de suportul și stimularea pe care le obține de la trupul în care sălășluiește și s-ar putea să nu poată trece dintr-un trup în altul.

Dar, dacă dualiștii n-au dreptate și procesele mentale au loc în creier și sunt complet dependente de funcționarea biologică a creierului și a întregului organism, atunci viața după moarte este cu neputință. Sau, în termeni mai exacți, viața spirituală după moarte ar necesita restabilirea vieții biologice, fizice. Ar fi necesar ca *trupul* să revină la viață. Din punct de vedere tehnic, poate că acest lucru va fi posibil într-o zi. Ar putea deveni posibil să congelăm corpurile oamenilor atunci când ar muri, pentru ca apoi, cu ajutorul unei tehnologii medicale avansate, să remediem cauza morții și să-i aducem din nou la viață.

Chiar dacă așa ceva ar fi într-o zi posibil, rămâne totuși întrebarea dacă persoana care ar fi readusă la viață cu câteva secole mai târziu ai fi tu sau altcineva. Poate că dacă ai fi congelat după moarte și corpul tău ar fi apoi readus la viață, cel care s-ar trezi n-ai fi *tu,* ci altcineva, care ar semăna cu tine și ar avea amintiri ale existenței tale de dinainte. Dar chiar dacă ar fi cu putință ca tu, același dintotdeauna, să-ți reîncepi viața în același trup după ce ai murit, nu la asta ne referim atunci când vorbim despre viața de după moarte. A supraviețui după moarte înseamnă, în accepția generală, a continua să trăiești în afara corpului tău, care a murit.

E greu de spus cum am putea hotărî dacă avem sau nu un suflet care se poate despărți de trup. Dovezile de care dispunem nu arată decât că, *înaintea* morții, viața conștientă depinde în întregime de ce se petrece în sistemul nostru nervos. Dacă ne bazăm pe observațiile noastre de zi cu zi mai degrabă decât să dăm crezare doctrinelor religioase sau afirmațiilor spiritiste despre posibilitatea de a comunica cu lumea celor morți, nu avem nici un motiv să credem în viața de apoi. Dar este acesta, oare, un motiv pentru a crede că *nu* există o viață de apoi? Eu așa cred, dar alții preferă, poate, să nu se pronunțe asupra acestei probleme.

Poate că există însă și oameni a căror certitudine în ce privește viața de după moarte se bazează numai și numai pe credința lor religioasă și nu depinde de nici un fel de dovezi. Eu, unul, nu reușesc să înțeleg prea bine cum sunt posibile astfel de certitudini bazate pe credință, dar este evident că anumitor oameni lucrul acesta li se pare mai puțin imposibil, ba chiar firesc.

Să ne întoarcem la celălalt aspect al problemei – ce ar trebui să *simțim* în legătură cu moartea. Este ea un lucru bun, rău sau neutru? Mă refer la ce este oare rezonabil să simți în legătură cu ideea propriei tale morți, mai puțin în legătură cu moartea altor oameni. Perspectiva morții ar trebuie să-ți deștepte oare sentimente de groază, de amărăciune, de indiferență sau de ușurare?

Evident, depinde de ce este moartea. Dacă există viață după moarte, perspectiva va fi sumbră sau fericită în funcție de locul unde va ajunge sufletul tău. Dar chestiunea mai dificilă și mult mai interesantă, filosofic vorbind, este ce sentimente ar trebui să avem față de ideea morții în cazul în care ea reprezintă sfârșitul absolut. Este oare un lucru cumplit să încetezi să exiști?

Părerile sunt împărțite. Unii oameni spun că inexistența, nefiind nimic, nu poate fi nici ceva bun, nici ceva rău pentru cineva care a murit. Alții susțin că anihilarea, întreruperea definitivă a evoluției pe care o putea urma viața ta în viitor, reprezintă răul suprem, chiar dacă este un rău cu care ne confruntăm cu toții. Alții însă consideră moartea o binecuvântare – sigur, nu atunci când survine prea devreme, ci în cele din urmă – pentru că plictiseala unei vieți fără de sfârșit ar fi greu de îndurat.

Dacă moartea neurmată de nimic este un fapt fie bun, fie rău pentru cel care moare, ea trebuie să fie un bine sau un rău *negativ*. Întrucât în sine ea nu e nimic, atunci

nu poate fi nici plăcută, nici neplăcută. Dacă e un lucru bun, probabil e pentru că înseamnă absența unui lucru rău (ca plictisul sau durerea); dacă e un lucru rău, e pentru că înseamnă absența unui lucru bun (ca experiențele interesante sau plăcute).

Acum, se pare că moartea nu poate avea nici un fel de valoare, nici pozitivă, nici negativă, pentru că nu poți să-i faci nici vreun bine, nici vreun rău cuiva care a murit iar, la urma urmei, chiar și un bine sau un rău *negativ* trebuie să i se întâmple *cuiva*. Dar dacă ne gândim mai bine, nu aici se află problema. Putem spune că pentru persoana care *era în viață* moartea a reprezentat un lucru bun sau rău. De pildă, să presupunem că acel individ se află închis într-o clădire care a luat foc și că o grindă se prăbușește peste el, lovindu-l în cap și omorându-l instantaneu. Ca urmare, el e salvat de la chinul de a muri ars. Mi se pare că în acest caz putem spune că omul a avut noroc că a murit fără dureri, pentru că astfel a fost cruțat de o moarte mult mai chinuitoare. La momentul respectiv, moartea a fost un bine negativ, pentru că l-a salvat de la un rău absolut cert pe care ar fi fost nevoit să-l îndure în următoarele cinci minute. Iar faptul că el nu se mai poate bucura de acel bine negativ nu înseamnă că faptul în sine n-a fost benefic pentru el. „El" se referă la cel care trăia și care ar fi suferit dacă n-ar fi murit.

Același lucru se poate spune despre moarte ca rău negativ. Când mori, toate lucrurile bune din viața ta iau sfârșit. S-a terminat cu mâncarea, cu filmele, cu călătoriile, cu discuțiile, cu dragostea, cărțile, munca, muzica și cu orice altceva. Dacă toate aceste lucruri le-am considera bune, absența lor e rea. Bineînțeles, nu o să-ți fie *dor* de ele – moartea nu e un fel de carceră. Dar încetarea tuturor

lucrurilor bune din viață o dată cu încetarea vieții înseși pare să fie în mod clar un rău negativ pentru ființa care era vie și acum e moartă. Când moare cineva pe care îl cunoașteam ne pare rău nu numai pentru noi, ci și pentru el, pentru că nu mai poate vedea soarele cum strălucește astăzi pe cer sau pentru că nu mai poate simți mirosul proaspăt de pâine prăjită.

Când te gândești la moartea ta, faptul că toate lucrurile bune din viață vor lua sfârșit constituie cu siguranță o sursă de regrete. Dar asta nu e tot, se pare. Cei mai mulți oameni doresc ca lucrurile care le plac în viață să nu înceteze, ci să continue, dar pentru unii perspectiva inexistenței este înspăimântătoare în sine, într-un fel pe care nimic din cele spuse până acum nu îl poate explica suficient. Gândul că lumea va merge înainte fără tine, că tu nu vei mai fi *nimic*, e foarte greu de acceptat.

E greu de spus exact de ce. Acceptăm cu toții faptul că a existat o vreme înainte de a ne fi născut, când nu existam. De ce ne-ar tulbura atunci atât perspectiva inxistenței noastre după moarte? Dar parcă nu-i același lucru. Perspectiva inexistenței este înspăimântătoare, cel puțin pentru mulți dintre noi, într-un fel în care inexistența de dinaintea nașterii nu pare deloc a fi.

Frica de moarte e ceva foarte bizar, deși regretele legate de moarte nu sunt. E ușor de înțeles dorința de a avea mai multă viață și de a ne bucura mai mult de ea, și de aceea moartea ne apare ca un rău negativ. Dar cum ar putea *perspectiva* propriei tale inexistențe să fie alarmantă într-un mod pozitiv? Dacă într-adevăr existența noastră ia sfârșit o dată cu moartea, atunci nu există nici o perspectivă și, deci, de ce anume ne-ar putea fi frică? Logic vorbind, s-ar părea că ar trebui să ne fie frică de moarte

doar dacă într-adevăr *vom supraviețui* după moarte și dacă vom suferi poate cine știe ce transformare înspăimântătoare. Dar asta nu-i împiedică pe cei mai mulți oameni să creadă că anihilarea este unul din cele mai cumplite lucruri care li s-ar putea întâmpla.

10

Sensul vieții

Poate că ți-ai spus uneori că nimic nu contează de fapt, pentru că peste două sute de ani vom fi deja morți de mult. E un gând ciudat pentru că nu e deloc evident de ce faptul că vom fi morți peste două sute de ani trebuie să implice că nimic din ce facem acum nu are vreo importanță.

Ideea ar fi că suntem angrenați într-un fel de competiție frenetică, în efortul de a ne atinge scopurile și de a realiza ceva în viață, dar că toate astea n-au sens decât dacă realizările noastre vor dăinui în timp. Dar ele nu vor dăinui. Chiar dacă vei scrie o carte mare, pe care oamenii vor continua să o citească și peste câteva mii de ani, până la urmă sistemul solar tot se va răci sau, treptat, expansiunea universului se va opri, iar acesta va începe să se contracte, prăbușindu-se complet în final și orice urmă a eforturilor tale va dispărea definitiv. În orice caz, nu putem spera nici măcar la o fărâmă dintr-o astfel de nemurire. Dacă ceea ce facem are cât de cât un rost, atunci rostul trebuie găsit în ceea ce se întâmplă în timpul cât trăim.

De ce e oare, atunci, acest rost greu de găsit? Ești, bineînțeles, în stare să explici ce rost au majoritatea lucrurilor pe care le faci. Muncești pentru a câștiga bani, pentru a putea să te întreții pe tine și, probabil, familia ta. Mănânci pentru că ți-e foame, dormi pentru că ești obosit, faci o plimbare sau telefonezi unui prieten pentru că îți face plăcere, citești ziarul să afli ce se mai întâmplă în lume. Dacă

n-ai face oricare din lucrurile astea, ai fi nefericit. Deci, care e problema?

Problema e că, deși există justificări și explicații pentru cele mai multe dintre lucrurile importante sau mărunte pe care le facem *în timpul* vieții, nici una dintre acestea nu explică rostul vieții tale luate ca întreg – întregul căruia îi dau naștere toate aceste activități, toate aceste succese și eșecuri, eforturi și dezamăgiri. Dacă te gândești la viață ca întreg, ea nu pare să aibă nici un rost. Privind lucrurile din afară, n-ar avea nici o importanță dacă n-ai fi existat niciodată. Și după ce vei înceta să exiști, nu va conta că ai existat.

Firește, existența ta are importanță pentru anumiți oameni – părinții tăi și alte persoane care țin la tine – dar, considerate în ansamblu, nici viețile lor n-au vreun rost, așa că, în final, n-are nici o importanță că tu ai vreo importanță pentru ei. Tu contezi pentru ei și ei contează pentru tine și asta ar putea da vieții tale un anumit sentiment de justificare dar, de fapt, nu faceți decât să vă dați apă la moară reciproc, ca să zicem așa. O dată ce un om există, el va avea nevoi și preocupări care vor face ca anumite lucruri și anumiți oameni din viața lui să aibă un anume rost pentru el. Dar *ansamblul* nu are rost.

Are însă vreun rost că n-are nici un rost? „Ei, și ce?", ai putea spune. „E de-ajuns că are importanță dacă ajung la gară înainte să plece trenul sau dacă mi-am adus aminte să dau de mâncare pisicii. N-am nevoie de mai mult să pot merge înainte." E un răspuns cât se poate de bun. Dar nu e satisfăcător decât dacă poți într-adevăr să eviți să vezi lucrurile dintr-o perspectivă mai largă și să te întrebi cam ce sens au ele în ansamblul lor. Căci, o dată ce-ți pui o astfel de întrebare, se ridică posibilitatea ca viața ta să nu aibă nici un sens.

Gândul că vei fi mort peste două sute de ani este doar o modalitate de a-ți privi viața ca fiind inclusă într-un context mai larg, așa încât sensul lucrurilor mai mărunte din cadrul ei pare a nu fi de ajuns, pare că lasă în suspensie o întrebare mai importantă. Ce-ar fi însă dacă viața ta în ansamblu ar avea un sens în relație cu ceva mai cuprinzător? Ar însemna atunci că, până la urmă, are un sens ?

Sunt diverse moduri în care viața ta ar putea dobândi un sens mai larg. Ai putea face parte dintr-o mișcare socială sau politică ce ar crea o lume mai bună, spre folosul genera-țiilor viitoare. Sau ai putea doar să-i ajuți pe copiii tăi și pe urmașii lor să ducă o viață mai bună. Sau viața ta ar putea căpăta sens într-un context religios, așa încât traiul tău pe Pământ ar fi doar o pregătire pentru veșnicia pe care o vei afla în comuniune cu Dumnezeu.

În ce privește acele rosturi pe care le-ar putea avea viața și care depind de relațiile cu alți oameni, chiar oameni care se vor naște în viitorul îndepărtat, am indicat deja ce problemă apare. Dacă viața unui individ are un sens ca parte a unui lucru mai cuprinzător, se poate întreba, despre acest lucru mai cuprinzător, ce sens are *el*? Fie va exista un răspuns în funcție de ceva și mai cuprinzător, fie nu. Dacă da, vom repeta pur și simplu întrebarea. Dacă nu, căutarea noastră s-a încheiat, o dată ce am ajuns la ceva care nu are nici un sens. Dar, dacă această lipsă de sens este acceptabilă în privința lucrului aceluia mai cuprinzător din care face parte și viața noastră, de ce n-ar fi ea acceptabilă de la bun început și în privința vieții noastre luate în ansamblul ei? De ce n-ar fi perfect acceptabil ca viața ta să n-aibă nici un sens? Și dacă n-ar fi, atunci de ce e acceptabil acest lucru în privința contextului mai larg? De ce nu suntem obligați să punem aceeași întrebare – „Dar care e sensul *acestor* lucruri?" – în legătură cu istoria omenirii, cu succesiunea generațiilor și așa mai departe?

Apelul la un sens religios al vieții e oarecum diferit. Dacă ești de părere că sensul vieții tale e dat de împlinirea scopurilor lui Dumnezeu, care te iubește, și de întâlnirea cu El în viața veșnică, atunci pare deplasat să întrebi: „Dar sensul *acestui* lucru care este?". Se presupune că e vorba de ceva care are sens în sine și care nu poate avea nici un scop în afara sa. Dar, tocmai din această cauză, acest tip de explicație ridică o serie de probleme.

Ideea de Dumnezeu pare a fi ideea a ceva care poate explica totul, fără a trebui să fie la rândul său explicat. Dar e foarte greu de înțeles cum ar putea exista așa ceva. Dacă la întrebarea, „De ce este lumea alcătuită astfel?" primim un răspuns religios, cum putem fi împiedicați să întrebăm din nou: „Și de ce este acest răspuns *adevărat*?" Ce fel de răspuns ar pune oare capăt tuturor *de ce*-urilor noastre, odată pentru totdeauna? Și dacă li s-ar putea pune capăt undeva, de ce nu li s-ar fi putut oare pune capăt și mai devreme?

Se pare că aceeași problemă apare și dacă Dumnezeu și scopurile Lui sunt oferite ca explicație ultimă a valorii și sensului vieților noastre. Ideea că viețile noastre participă la împlinirea scopurilor lui Dumnezeu e menită să le dea un sens suficient, așa încât să nu mai poată fi admis sau să nu mai fie nevoie de un sens ulterior. Nu-ți este permis să întrebi: „Care este sensul lui Dumnezeu?", tot așa cum nu-ți este permis să întrebi: „Care este explicația lui Dumnezeu?".

Dar problema mea aici, ca și în legătură cu rolul lui Dumnezeu ca explicație ultimă, este că nu sunt sigur că înțeleg ideea respectivă. Poate oare exista ceva care dă sens tuturor celorlalte lucruri, incluzându-le în el, dar care n-ar putea avea sau n-ar avea nevoie el însuși de un sens? Un lucru al cărui sens n-ar putea fi pus în discuție din exterior pentru că n-ar exista un exterior?

Dacă menirea lui Dumnezeu e aceea de a da vieților noastre un sens pe care nu-l putem înțelege, atunci el nu reprezintă cine știe ce consolare. Dumnezeu ca justificare ultimă, ca și Dumnezeu ca explicație ultimă, poate fi un răspuns incomprehensibil la o întrebare care nu ne dă pace. Pe de altă parte, poate că ăsta e tot sensul și că eu nu reușesc, pur și simplu, să înțeleg ideile religioase. Poate credința în Dumnezeu este credința că universul este inteligibil, dar nu pentru noi.

Lăsând această problemă la o parte, haideți să ne întoarcem la dimensiunile mai reduse ale unei vieți omenești. Chiar dacă viața luată în ansamblu nu ar avea sens, poate că acesta n-ar fi un motiv de îngrijorare. Poate că putem să recunoaștem acest lucru și să mergem mai departe ca și până acum. Șiretlicul este să-ți ții mereu ochii ațintiți asupra lucrurilor care se află în fața ta și să lași justificările să ia sfârșit în cadrul propriei tale vieți și în cadrul vieților celor de care ești legat. Dacă te vei întreba vreodată: „Dar ce rost are să trăiești?" – din perspectiva vieții tale de student sau de barman sau orice ai fi tu – răspunsul va fi: „N-are nici un rost. N-ar avea nici o importanță dacă n-aș exista deloc sau dacă nu mi-ar păsa de nimic. Dar exist. Asta-i tot."

Unora, această atitudine li se pare cât se poate de satisfăcătoare. Altora, ea le pare deprimantă, deși inevitabilă. Problema este în mare parte aceea că unii dintre noi suntem stăpâniți de o pornire incurabilă de a ne lua în serios. Am vrea să avem importanță pentru noi „din exterior". Dacă viețile noastre, considerate în ansamblu, par fără rost, atunci o părticică din noi e nemulțumită – aceea care veșnic se uită peste umăr să vadă ce facem. Multe eforturi omenești, în special cele puse în slujba unor mari ambiții mai degrabă decât în slujba confortului și supraviețuirii, se hrănesc, cel

puțin în parte, dintr-un sentiment al importanței, sentimentul că ceea ce faci nu este important doar pentru tine, ci e important într-un sens mai larg: important, punct. Dacă am fi nevoiți să renunțăm la el, s-ar putea să ne trezim că ne piere tot elanul. Dacă viața nu este ceva real și serios, dacă la capătul ei nu ne așteaptă decât mormântul, poate că e ridicol să ne luăm în serios prea tare. Pe de altă parte, dacă nu putem trăi fără a ne lua în serios, poate că ar trebui să ne obișnuim cu gândul că suntem ridicoli. Poate că viața nu e numai lipsită de sens, ci și absurdă.

Dacă menirea lui Dumnezeu e aceea de a da vieților noastre un sens pe care nu-l putem înțelege, atunci el nu reprezintă cine știe ce consolare. Dumnezeu ca justificare ultimă, ca și Dumnezeu ca explicație ultimă, poate fi un răspuns incomprehensibil la o întrebare care nu ne dă pace. Pe de altă parte, poate că ăsta e tot sensul și că eu nu reușesc, pur și simplu, să înțeleg ideile religioase. Poate credința în Dumnezeu este credința că universul este inteligibil, dar nu pentru noi.

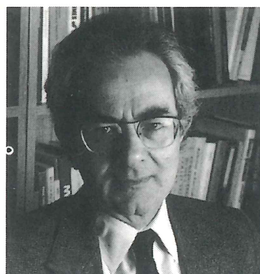
Lăsând această problemă la o parte, haideți să ne întoarcem la dimensiunile mai reduse ale unei vieți omenești. Chiar dacă viața luată în ansamblu nu ar avea sens, poate că acesta n-ar fi un motiv de îngrijorare. Poate că putem să recunoaștem acest lucru și să mergem mai departe ca și până acum. Șiretlicul este să-ți ții mereu ochii ațintiți asupra lucrurilor care se află în fața ta și să lași justificările să ia sfârșit în cadrul propriei tale vieți și în cadrul vieților celor de care ești legat. Dacă te vei întreba vreodată: „Dar ce rost are să trăiești?" – din perspectiva vieții tale de student sau de barman sau orice ai fi tu – răspunsul va fi: „N-are nici un rost. N-ar avea nici o importanță dacă n-aș exista deloc sau dacă nu mi-ar păsa de nimic. Dar exist. Asta-i tot."

Unora, această atitudine li se pare cât se poate de satisfăcătoare. Altora, ea le pare deprimantă, deși inevitabilă. Problema este în mare parte aceea că unii dintre noi suntem stăpâniți de o pornire incurabilă de a ne lua în serios. Am vrea să avem importanță pentru noi „din exterior". Dacă viețile noastre, considerate în ansamblu, par fără rost, atunci o părticică din noi e nemulțumită – aceea care veșnic se uită peste umăr să vadă ce facem. Multe eforturi omenești, în special cele puse în slujba unor mari ambiții mai degrabă decât în slujba confortului și supraviețuirii, se hrănesc, cel

puțin în parte, dintr-un sentiment al importanței, sentimentul că ceea ce faci nu este important doar pentru tine, ci e important într-un sens mai larg: important, punct. Dacă am fi nevoiți să renunțăm la el, s-ar putea să ne trezim că ne piere tot elanul. Dacă viața nu este ceva real și serios, dacă la capătul ei nu ne așteaptă decât mormântul, poate că e ridicol să ne luăm în serios prea tare. Pe de altă parte, dacă nu putem trăi fără a ne lua în serios, poate că ar trebui să ne obișnuim cu gândul că suntem ridicoli. Poate că viața nu e numai lipsită de sens, ci și absurdă.



Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 700264
tel. 0232-211225, 236388, fax. 0232-211252



THOMAS NAGEL

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?

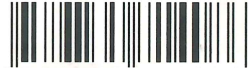
Avem cu adevărat liber arbitru? De ce trebuie să fim morali? Care este relația dintre mintea și creierul nostru? Există viață după moarte? Cum trebuie să percepem moartea? Poate avea vreo importanță ceea ce facem din viața noastră? Și contează dacă nu contează?

Acestea sunt întrebări perene pe care ni le punem despre noi înșine. Pe acestea, ca și pe altele asemănătoare, Nagel le pune în discuție într-un mod inteligent, clar și plin de umor, demonstrând că a-ți pune probleme este cea mai bună cale de a învăța filosofie.

Oare ce înseamnă toate acestea? probează că filosofia nu este doar teorie, ci cheia indispensabilă cu ajutorul căreia ne înțelegem viața. Ne provoacă să gândim profund și cu claritate, să punem întrebări, să ne argumentăm ideile și să ridicăm posibile obiecțiuni la acestea pe scurt, să devenim noi înșine filosofi.

Thomas Nagel este profesor de filosofie la Universitatea din New York. Dintre lucrările sale, amintim: *The View from Nowhere, The Possibility of Altruism, Mortal Questions* (trad. rom. *Veșnice întrebări,* ALL, 1996), *The Last Word* (trad. rom. *Ultimul cuvânt,* ALL, 1998).

ISBN 973-571-408-6



9 789735 714086

www.all.ro

THOMAS NAGEL

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?

ALL

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA? THOMAS NAGEL